

الموجز

في

الفلسفة العربية

الأستاذ

نديم الجسر

الناشر

عزيم الشمراني

طبعواهم : هنا سبور الأزيكية
أكبر مكتبة رقمية

أهم جزيئات على تيجرام

المنشآت

هنا مسجد الأزليكة

أهم جزيئات على تيجرام

المنشآت

هنا مسجد الأزليكة

مواقع أثرية

قناة مصر الثقافية والفنية



المَوْجَز

في

الفلسفة العربية

للأستاذ
نديم الجسر

الناشر

عزمى الشعراوى

٥١ / ٩ / ١

أهم جريئات على تيجرام

الآن

هنا بعد الأزياء

منازل في مصر

قناة مصر الثقافية والفنية

كلمة الناشر

في سنة ١٩٤٥ كان من حسن حظ العلم أن قدر للاستاذ احمد بك الفاضل عدم النجاح في امتحانات صف الفلسفة فرأى أن يستعد لامتحان السنة التالية تحت اشراف وتوجيه نسيه الأستاذ الجسر الذي هو علم من أعلام الفلسفة كما هو علم من أعلام القانون والأدب. وقد لاحظ الاستاذ الجسر أن أشد المصاعب إنما يلاقيها الطالب في مادة (الفلسفة العربية) فرأى أن يسهل له السبيل ويختصر له الطريق فأملى عليه هذا الموجز الذي يعد ، على صغره ، آية من آيات البقرية الفذة التي تتجلى لنا دائماً في آثار الاستاذ الجسر .

ثم كانت الفحص ونجح الاستاذ أحمد الفاضل في مادة الفلسفة العربية نجاحاً باهراً شاع خبره بين رفاقه في طرابلس وبيروت فهافتوا على استعارة الكتاب منه وكان سبباً لنجاحهم في خلال السنوات الخمس الماضية .

ولما اشتهر أمر الكتاب وكثر طالبيه رغبنا إلى الاستاذ الجسر أن يأذن لنا بطبعه فاعتذر بأنه ليس إلا امالي موجزة تفتقر إلى تنقيح وتوضيح لا يتسع وقته للقيام بها . ولكنه عاد أمام اصرارنا وإلحافنا فسمح لنا بطبعه . وها اننا نرفه إلى طلاب الفلسفة الذين سوف يجدون فيه خير معاون على تفهم هذه المادة العويصة ما

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أخي أحمد

السلام عليك ورحمة الله ، وبعد فقد سألتني أنه اكتب لك موجزاً
في الفلسفة العربية يعينك على التبحر في الامتحان الذي أنت قادم عليه
بعد ايام معدودات ، فكتبت لك هذه الرسالة العجيبة وهاولت أنه
اقرب بها لك الطريق واسهل لك الاطلاع بمجمل الموضوع واكتفيت
منه كل فيلسوف بنجمة آراءه في مباحث الفلسفة الكبرى ، وميزت كل
منهم بطابع بساعدك على استحضار صورة خاطفة عنه ، وقدمت لك
مباحث تمهيدية تعينك على تفهم الفلسفة العربية ومعرفة اصولها
ومنابرها من الفلسفة اليونانية . واسأل الله أنه يفعل بك بهذه الرسالة
في الامتحان المدرسي الذي انت قادم عليه ، وفي امتحان الالبان الذي
قد ينتليك به محي الدهر ووساوس الفكر ، والله يوفقك ، بعد أنه
اثبت به قول اول الشوط ، إلى بلوغ الغاية ، فانه الفلسفة بحر ، على
خلاف الجور ، يجد رايه الخطر والزيغ في سواحه وخطاه والأمانه
والايمان في لججه وأعماقه . وصلى الله على سيدنا محمد الهادي بالقرآن
إلى الحق المبين وعلى آله وصحبه وتابعه العلماء الراشدين صلاة خالصة
تغير قلوبنا ونعمو ذنوبنا ونستر عيوبنا

طرابلس في ٢٧ نيسان سنة ١٩٤٦

نديم الجسر

مَبَاحِثُ تَمْهِيدِيَّةٍ

وبعد فاعلم يا أخي أن الكلام عن الفلسفة العربية لا يهون فهمه
على الطالب إلا بتقديم مباحث تمهيدية :

- ١ — المبحث الأول — ما هي الفلسفة
- ٢ — المبحث الثاني — ما هي مباحث الفلسفة الكبرى
- ٣ — المبحث الثالث — ما هي المذاهب الفلسفية الكبرى
- ٤ — المبحث الرابع — هل توجد فلسفة عربية قائمة بذاتها
ذات طابع خاص أم لا ؟
- ٥ — المبحث الخامس — عرض اجمالي للفلسفة اليونانية القديمة
- ٦ — المبحث السادس — لمحة عن الأفلاطونية الحديثة .

المبحث الأول

ما هي الفلسفة

لقد وضعوا للفلسفة تعاريف كثيرة فقالوا : (إنها النظر في
حقائق الأشياء) وقالوا : (إنها تعرف الوجود المطلق) وقالوا :
(إنها معرفة الحقائق الثابتة) وقالوا غير ذلك ، ولكن خير تعريف
للفلسفة هو : (ان الفلسفة معرفة المبادئ الأولى) .

وخير من هذا كله التعريف الذي وضعته أنا بعد تفكير عميق

واطلاع غير قليل وهو : (الفلسفة هي محاولة العقل البشري إدراك جميع المبادئ الأولى) .

وفي قولي (محاولة العقل) أردت أن ابين أن العقل عجز وسوف يظل عاجزاً عن إدراك كنه جميع الحقائق والمبادئ الأولى . وسيظهر لك صدق هذا إذا تعمقت في دراسة الفلسفة . ولست أعني أن العقل لم يصل إلى معرفة شيء من الحقائق الأولى ، ولكنني أعني أنه لم يصل إلى إدراكها كلها لأن هنالك حقائق يعجز العقل عن إدراك كنهها بالتفصيل ، وإن كان يدرك وجودها بالاجمال .

المبحث الثاني

ما قمى بمأمت الفلسفة الكبرى

قبل أن تعرف المباحث الكبرى من الفلسفة يجدر بك أن تعلم ان الفلسفة كانت في بادئ امرها عند اليونان تتناول البحث في كل شيء من علوم الكون، وفي ما وراء الكون فكانت تشمل بمباحثها:

١ — الكون الطبيعي وعلومه كلها

٢ — علة الكون الأولى

٣ — الانسان : نفسه ، وحواسه ، وعقله ، ومداركه ،

وميو له ، وعواطفه ، وسلوكه ، وأخلاقه وأطواره

الاجتماعية والتاريخية .

٤ — الحق والخير والشر والجمال والقبح .

ومن مباحثهم في الكون الطبيعي تكونت « الفلسفة الطبيعية »
ومن مباحثهم في اصل وجود العالم وعلته الأولى تكونت « مسائل ما
بعد الطبيعة » ومن مباحثهم في الانسان نفسه : وميوله وسلوكه
تكون « علم النفس » ومن مباحثهم في اخلاق الانسان تكون « علم
الأخلاق » ومن مباحثهم في المعرفة الانسانية والادراكات العقلية
نشأ « علم المنطق » ومن مباحثهم في الحق والخير والشر والجمال
والقبح تكون « علم الجمال » ثم تطور حتى صار مبحثاً فلسفياً خاصاً
هو « مبحث القيم » ومن مباحثهم في تطور المجتمع تكون « علم
الاجتماع » و « فلسفة التاريخ » و « فلسفة القانون » .

ولكن هذه العلوم والمباحث التي كانت تسير كلها تحت لواء
الفلسفة ، لأنها انبثقت من النظر الفلسفي ، أخذت كلما اتسعت دائرة
البحث ، تستقل عن الفلسفة حتى أصبح كل علم منها قائماً بذاته .
ولسنا نعني أنها قطعت صلتها بالفلسفة بل نعني أن الفلاسفة لم يعودوا
منصرفين إلى التوسع في درس هذه العلوم إذ تركوا الإشتغال بها
إلى أربابها ، ولكن الفلسفة لا تزال تعني بهذه العلوم وتستفيد من
مباحثها وتبنى آراءها الجديدة على ما يظهر في العلوم من جديد .

وبعد أن استقلت تلك العلوم على هذا النحو أصبحت المسائل
الفلسفية الكبرى منحصرة في ثلاثة مباحث :

١ — مبحث الوجود

٢ — مبحث المعرفة

٣ — مبحث القيم

فمبحث الوجود يتناول طبيعة الوجود وحقيقته واصله وعلته وغايته . ومبحث المعرفة يتناول البحث العميق في كيفية حصول المعرفة ومبلغها من الصحة ومدى قدرة العقل في ميدان المعرفة . وأما مبحث القيم فيتناول البحث في ماهية الحق والخير والجمال والأخلاق .

المبحث الثالث

المذاهب الفلسفية

إن المذاهب الفلسفية الكبرى في « نظرية الوجود » هي :

- ١ — مذهب المؤثرية : الذين يقولون بوجود اله خالق للكون مدبر لأمره .
- ٢ — مذهب الماديين : الذين يقولون ان المادة وحدها هي اصل كل شيء .
- ٣ — مذهب الرعبيين : الذين يقولون ان اصل الكون روح لا مادة فيه .
- ٤ — مذهب التنايين : الذين يقولون بوجود اصل ثنائي للعالم وهو المادة والروح .

٥ — مذهب الشك او النقيضين : القائلين ان التقضية المتناقضية لا يمكن ان تحل .

٦ — مذهب الحلولين — القائلين بوحدة الوجود .

وهناك مذاهب حديثة اخرى لا محل لذكرها هنا .

أما المباحث الفلسفية الكبرى في « نظرية المعرفة » فهي :

١ - مذهب الحسنيين : القائلين بأن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة .

٢ - مذهب العقليين : القائلين بأن العقل وحده هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة .

٣ - مذهب الشك : القائلين بأن المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً لأن الحواس تخدع والعقل يخطئ .

٤ - مذهب المنصرفة : القائلين أن باستطاعة الانسان ان يدرك الحقائق العليا بالالهام والكشف .

٥ - مذهب البراهنة المباشرة : القائلين ان الانسان يدرك وجود الله والمسائل الروحية التي وراء الحس والعقل ادراكاً بديهياً مباشراً بغير واسطة العقل

أما المذاهب الفلسفية في « مبحث القيم » فلا لزوم لذكرها في هذا الموجز .

المبحث الرابع

هل يوجد فلسفة عربية قائمة بذاتها وذات طابع خاص أم لا ؟

تضاربت الآراء في الفلسفة العربية من حيث كونها تؤلف فلسفة فاعمة بذاتها متميزة عن سواها بطابع خاص أو لا . فقال البعض ليس هنالك فلسفة عربية فاعمة بذاتها مطلقاً . بل الفلسفة العربية مزيج من الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة مكتوبة بلغة عربية . وقال آخرون : يوجد فلسفة عربية فاعمة بذاتها . والحق أني لا ريب فيه أن الفلسفة العربية هي فلسفة خاصة مكونة من العناصر الآتية :

- ١ - الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو ونقدها .
- ٢ - الأفلاطونية الحديثة ونقدها .
- ٣ - آراء مرتبطة بأصول الدين الإسلامي فيما يتعلق بنظرية الوجود
- ٤ - محاولات قيمة للتوفيق بين أصول الدين الإسلامي والفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفة أرسطو .
- ٥ - آراء قيمة مبتكرة في مبحث المعرفة .
- ٦ - آراء قيمة مبتكرة في مبحث القيم .

من قال لك أن الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة اليونانية ،

قد سي أو تنامي بل جهل أو تجاهل كل هذه العناصر ولا سيما تلك المحاولات البديعة التي قام بها بعض الفلاسفة المسلمين للتوفيق

بين الفلسفة والدين ، وذلك النقد الصائب الدقيق الذي وجهه بعض هؤلاء إلى كثير من أمور الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة ، وتلك الآراء المبتكرة التي أتوا بها في مبحث المعرفة ومبحث القيم فكانت أساساً لآراء الفلاسفة الحديثين ، وتلك الآراء الجريئة التي أتى بها (المعتزلة) وتلك المناقشات الدقيقة القيمة التي قام بها (الاشاعرة) وغيرهم في الرد على الفلاسفة والمعتزلة . فان كل هذه المباحث عملاً مئات الاسفار وفيها ابتكار وإبداع وقوة وجمال .

وليس بدعاً في تاريخ التفكير الفلسفي ان يقتبس الفيلسوف آراء من قبله ويبنى عليها كما فعل العرب في الفلسفة اليونانية ، كما انه ليس بالغريب عن أعمال الفلاسفة أن يحاول الفيلسوف التوفيق بين الدين الذي يعتنقه والفلسفة التي يقتنع بها ، وللبعض الفلاسفة الحديثين مثل هذه المحاولات ولم يكونوا فيها موقنين مطلقاً كما كان بعض الفلاسفة الاسلاميين موقنين في كثير من آرائهم في هذا الباب .

ولما كان التفكير الفلسفي للركز وصل إلى العرب المسلمين من طريق الفلسفة اليونانية والأفلاطونية الحديثة كما سبق القول ، فاننا نجد انفسنا مسوقين بحكم الضرورة لتقديم عرض اجمالي عن الفلسفة اليونانية الأصلية والأفلاطونية الحديثة لنستطيع بعد هذا أن ندرك كيفية نشوء الفلسفة العربية وتطورها .

المبحث الخامس

الفلسفة اليونانية القديمة

- عرصة ايمالي مربع -

بوثة — طاليس — انكسندر — انكسندر — فيثاغورس —
 كرونوس — بارميدس وملوس — هيرقليط — امبدليس — ديموقريطس —
 انكساعورس — السوفسطائيون — سقراط — افلاطون — أرسطو
 ايقور — زنون الرواقى — الشكاك .

نوطية - لا بد لك أن تضع نصب عينيك أن كل فلاسفة
 اليونان كانوا يرمون في مباحثهم الفلسفية بالدرجة الأولى إلى معرفة
 أصل العالم وعلته . فمنهم من رأى ان العلة الأولى هى طبيعة مادية ،
 ومنهم من لم يقتنع بهذه المادية قال إلى التجريد ، ومنهم من أغرق
 في هذا التجريد وذهب به مذاهب غريبة ، ومنهم من رأى أن
 الانسان لا يملك ما يدرك الحقيقة كما هي قال إلى السفسطة ، ومنهم
 من استطاع ان يهتدي إلى القول بوجود الله حق لا تدرك كنهه العقول
 مهما سميت . ونوا اعمت النظر لرأيت أنهم جميعاً يبحثون عن الحق ،
 ويحاولون ان يقتربوا بالتدريج من فكرة الاله الحق . واليك بهذا
 مختصرة عن كل فيلسوف منهم ، فاذا وعيتها وقارت بينها طهر لك
 كيف تطور الفكر وسار من المادية المحضة حتى توصل إلى القول

وجود الله وعرفت بعد ذلك مصادر كثير من التفكير عند الفلاسفة المسلمين .

طاليس (**Thalès**) اول فيلسوف يوناني عرفه تاريخ الفلسفة . وهو من المدرسة اليونية (l'école ionienne) الى تقول بوجود افتراض مادة أزلية نشأ منها العالم وان كل بداية ليست سوى تغير . ولكن رجال هذه المدرسة اختلفوا في ماهية هذه المادة فقال طاليس هي (الماء) لانه رأى الماء قابلا للتشكل والتغير . ولهذا أسميه لك (فيلسوف الماء) لأجعل لك من هذه التسمية طائعا خاصا يذكرك به .

انكسندر (**Anaximandere**) هذا الذي أسميه لك فيلسوف (التجريد المفرق) ليقم طابع فلسفته في ذاكرتك . فهو لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، فلهاء صفات ولتبره من الأشياء صفات تميزها عن الماء ، واذاً فليس شيء من الكائنات يصلح ان يكون اصلاً لها . ولا بد من البحث عن شيء سوى الكائنات وبهذا الاستنتاج العميق وصل الى القول بان اصل الكائنات مادة لا شكل لها ولا حدود ولا نهاية ، فذهب في التجريد الى اقصى حدوده . ولئن كان يبدو لك في تصوره مادة لا حدود لها ولا شكل ولا نهاية شيء غريب ، فذلك اذا انعمت النظر وجدت في تصوره هذا محاولة في البحث عن الاله الحق .

انكسمنس (**Anaximene**) : هذا الذي أسميه لك فيلسوف

(الهواء) فانه لم يعجبه ان يكون اصل الكون ماء ، ورأى ان الهواء اكثر منه تحولا وتبدلا : فن هواء الى بخار الى ماء فالى بخار الى هواء عكساً وطرداً وانه يتكاثف فيصير سحابا ويزداد تحلله فيصير نارا فهو يصلح بتكاثفه لان يكون أصلا للمادة الأرضية وهو يصلح بناريته ان يكون اسلا للشموس والكواكب ولهذا اعتبره اسلا للكائنات كلها .

فيثاغورس (Pythagore) : هذا الذي أسميه لك فيلسوف (العدد) وهو مؤسس المدرسة (الفيثاغورية) . ان هذا الفيلسوف واحد ما لم يعجبهم ذلك الرأي الطبيعي المادي الذي يجعل اصل الكائنات ماء او هواء او مادة لا شكل لها فانصرفوا عنه واتجهوا في البحث عن اصل العالم وجهة رياضية فقالوا : ان هذا الكون نظام وتناغم (ordre et harmonie) وكل الظواهر محكومة بالنظام الرياضي ومن هنا توصلوا الى نتيجة غريبة وهي : (ان العدد هو اصل الكون وعلته) . والذي ساقهم الى هذا انهم رأوا ان المادة لا تصلح ان تكون اصلا للعالم لأن في العالم اشياء مادية وغير مادية ولا بد من شيء له صفة عامة تشمل الماديات وغير الماديات . ثم قالوا ان الصفات في الاشياء تساين وتختلف ويمكن ان تنعدم ، الا صفة واحدة وهي (العدد) فليس بالأمكن ان تصور شيئا غير قابل للعد . وكل ما في الكون عبارة عن (عدد) متكرر . والأعداد عبارة عن تكرار الواحد . فالواحد هو ادنى اصل الكون .

وقد يبدو لك هذا الكلام اذا اخذته على ظاهره سخيفاً او من كلام المجابين ولكنك اذا انصت به النظر وجدت فيه فكراً ينجح نحو (التجريد) والتباعد عن المادية ويطوف حول القول بكأن واحد فرد مجرد عن صفات المادة ...

كزنفنى (**Xénophane**) : هذا فيلسوف الهى سما يفكره عن اهل عصره فنبذ أساطير اليونان وانكر آلهتهم وقال بوجود اله واحد ، فعد واضعاً للفلسفة الالهية فى هذا العصر . وفى هذا يقول : (ان الناس هم الذين اخترعوا الالهة وأضافوا اليهم مثل عواطفهم وهيئاتهم واعضاءهم ، وانه لا يوجد إلا اله واحد هو ارفع الموحودات السماوية والأرضية ، ليس مركباً على هيتنا ولا يفكر مثل تفكيرنا) ثم يسمو هذا الرجل بتفكيره فى ذات الله فيقول : (لم تر الدنيا ولن ترى إلى الأبد انساناً يستطيع أن يعرف الاله معرفة صحيحة دقيقة) . وانت ترى ان هذا الرجل الحكيم قطع بتفكيره ذلك الشوط البعيد الذي بنفته الفلسفة فى نهايه عصورها الحديثة ، فادرك الحقيقة التى وصل اليها اكابر الفلاسفة والعلماء بنظرة ثابتة واحدة .

بارميزس (**Parménide**) : هذا الذى اسميه لك (فيلسوف الوجود) ليقى طابعه فى ذهنك وهو مؤسس المدرسة الأيلية (l'ecole d'Elée) نسبة إلى مدينة ايلية وهى المدرسة التى ينكر ربحها ان يكون اصل العالم مادة طبيعية ويذهبون فى التجريد مذهباً عقلياً مفرطاً .

نقول بارمنيدس واصحابه ان الماء والهواء والعدد لا يصلح شيء منها أن يكون اصلاً للعالم لأنها متغيرة ونحن لا نعرف منها إلا صفاتها الظاهرية المتغيرة القانية . وليس في العالم إلا صفة واحدة غير متغيرة ولا قانية وهي (الوجود l'être) . ويصف بارمنيدس هذا الوجود بأنه وجود أزلي أبدي ليس له ماض ولا مستقبل بل هو يستوعب الأزل والآبد . وهو (لا يتحرك) لأن الحركة صورة للتحول ، وهو (كامل) لأنه ليس وراءه وجود آخر يكتسب منه كمالاً فوق كماله وهو (تام التناهي) .

وهكذا نرى ان بارمنيدس مع أقرائه في التجريد حاول أن يتوصل إلى تصور اصل العالم بصورة بريئة عن المادية فكأنه يبحث عن الاله الحق ولا يدري كيف يجده .

أما ملسوس تلميذه فلم يخرج عن رأيه إلا في امرين : الأول انه قال ان الوجود (غير متناه) وحجته ان كل حادث لا بد له من مبدأ وليس الوجود حادثاً لأنه لو كان حادثاً لكان من اللاوجود . فادن ليس للوجود مبدأ وما ليس له مبدأ ليس له نهاية . وهو لا يتحرك لأنه غير متناه فلا يوجد مكان خارجه يتحرك اليه . وهو غير متغير لأنه لو تغير لأصبح اكثر من واحد وهو واحد . والأمر الثاني : ان هذا الوجود حياة عاقلة . وهكذا يرى ان هؤلاء يحومون حول فكرة الاله الحق ويلتمسون الصفات التي تتباعد عن المادية .

هرقليط (**Héraclite**) : هذا الذي اسميه فيلسوف (الصيرورة والنار) لأن فلسفته مبنية على القول بأن اصل العالم هو (الصيرورة) ثم انتقل إلى اعتبار اصل العالم ناراً . ذلك لأنه لم يرض بنظرية (الوجود) عندما رأى العالم متحركاً متغيراً ليس فيه شيء ثابت خالد بل كل شيء يكون فيه (موجوداً وغير موجود) في آن واحد وهذا الاتحاد الآتي بين الوجود واللاوجود هو معنى (الصيرورة) فهذه الصيرورة هي في نظره حقيقة الكون واصله .

ولكن هرقليط لم يثبت على هذا الرأي فزعم أن اصل العالم من النار فلنار الأولى تحولت إلى هواء والهواء إلى ماء والماء إلى يابسة ثم يعود اليابس ماء فهواء فناراً .

إمپدوكليس (**Empédocle**) : هو الذي اسميه لك فيلسوف (المناصر الأربعة) وهو اول من فتح باب المذهب النري برأي فطير أراد أن يجمع به بين مذهب (الوجود) ومذهب (الصيرورة) فقال : ان الوجود يكون من ذرات تصدق عليها اوصاف الوجود التي ذكرها بارمنيدس كما انه متغير تصدق عليه نظرية (الصيرورة) وحسب بهذا انه وفق بين الرأيين . والخال ان القول بأن الوجود هو الذرات فيه خروج عن مذهب الوجود الذي ذكره بارمنيدس وحلاسة رأيه أن العالم ليس متكوناً من مادة واحدة من المواد التي ذكرها من قبله بل هو متكون ومركب من (الهواء والماء والتراب والنار) . وان هذه المواد التي يتكون منها الكون هي مادة

ميته لا حراك فيها من ذاتها بل حركتها منبثقة من قوة خارجة عنها. وبعد ان يسمو بهذا القول الأخير يعود فيتسكع في الخيال حيث يقول ان القوة المحركة للعالم مؤلفة من قوتين متضاربتين إحداهما تدفع والاخرى تجذب وهما (الحب والبغض) وهو خيال نفتقد انه أقدم من امبدقليس .

ديموقريطس (Démocrite) : هذا فيلسوف (المذهب الذري) ورأس المدرسة المعروفة بالمدرسة الذرية . انه يقول ان الكون مؤلف من (ذرات Atomes) متشابهة ، متجانسة ، ازلية ، أبدية ، متحركة بذاتها في فراغ وهي مع تشابهها وتجانسها مختلفة حجماً وشكلاً وقالباً . ومن حركتها وتمازجها تكونت الأشياء في العالم بأسره . واختلاف الأشياء ناشئ من اختلاف صورة تألف الذرات وأوضاعها في الجسم وبالنسبة إلى الإنسان المعرك للشيء . وينتهي من هذا إلى القول بان في العالم ثلاث حقائق : (الذرات ، الحركة ، الفراغ) (Les atomes, le mouvement, le vide) وإذا سألت عن الذي اوجد هذه الذرات قال لك ديموقريطس هي قديمة وإذا سألته من الذي حركها لأول مرة قال لك ان حركتها نتيجة « ضرورة عمياء » . وبقوة هذه الضرورة العمياء تكون ما في الكون من نظام وانسجام وجمال ...

انكساغورس (Anaxagore) : هذا الذي اسماه لك فيلسوف « العقل والمادة » وهو يكاد يكون بسمو افكاره فيلسوفاً الهياً . انه

يؤمن بمذهب ديموقريطس الذري من بعض نواحيه ويقول : إن هذه الذرات تتجزأ إلى ما لا نهاية له . ولكنه يسخر من القائلين بأن تحرك الذرات يحصل بقوة الحب والبغض أو بقوة الضرورة العمياء ويقول : إن القوة التي تدفع العالم هي عقل رشيد ، زكي ، بصير ، حكيم إذ يستحيل على قوة عمياء أن تنتج هذا النظام وهذا الجمال فالقوة العمياء لا تنتج إلا العماء والفوضى . ويقول أيضاً أن هذا العقل المحرك (مفارق للطبائع) كلها وعالم بكل شيء وقادر على كل شيء . ولكن انكساغورس يزعم أن المادة في الكون أزلية وأن العقل المذكور الذي يحركها ويدفعها أزلي وكلاهما قديم وهكذا كان انكساغورس أول من قال بوجود العقل والمادة وأول من فتح باب الفلسفة الروحية حتى قال عنه أرسطو (أنه الوحيد الذي احتفظ برشده أمام هذين أسلافه) . السفسطائيون (les sophistes) : أصل اللفظة من كلمة (sophiste) ومعناها المعلم في أي فرع من العلوم والصناعات . وقد عرّبت الكلمة ونحّت منها (السفسطة) . فاستعملت للدلالة على كل جدل خادع يراد به قلب الحقائق .

وليس للسفسطائيين مذهب فلسفي إيجابي في مبحث الوجود ولا آراء تربطها روح فلسفية ، وإنما هم جماعة من المعلمين ظهرُوا في بلاد اليونان في عصر كانت تحتاج به البلاد موجة سك وإلحاد وفوضى اجتماعية نشأت من طغيان الديموقراطية وراجت بسببها سوق الخطابة والجدل ، وأخذ جماعة من المعلمين يحرفون تعليم الناس هذه

الفنون وأفرطوا في ابتكار أساليب الجدل وتزويق الكلام والتلاعب بالألفاظ وعموه الحقائق فاطلق على مذهبهم اسم السوفسطائيين .

وخلاصة مذهبهم : أن المعرفة لا يمكن أن تكون بالعقل وأن الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة . ولما كان الناس يختلفون في إحساساتهم لأن ما يحسبه زيد غير ما يحسبه عمرو ، كان إدراك الحقيقة مستحيلا . وما يدركه زيد صحيح بالنسبة إليه ، وما يدركه عمرو صحيح بالنسبة إليه ، ولا يوجد شيء يسمى خطأ . ومن هذه المغالطة تكون مبدأهم القائل : « الإنسان مقياس كل شيء » ثم ذهبوا إلى أبعد من هذا في النفسطة فأنكروا وجود الأشياء والمعرفة وأنكروا التعارف والتفاهم بين الناس ووضعوا ثلاث قضايا :

أ - لا شيء موجود

ب - إن وجد لا يمكن أن يعرف

ج - إن عرف فلا يمكن إيصال المعرفة إلى الغير .

وبرهنون بالمغالطة على القضية الأولى بقولهم : إذا كان في الوجود شيء فلا بد أن تكون له بداية . وأما أن يكون شأ من العدم أو من موجود سابق . فلما نشأه من العدم مستحيلا وأما السلسل من موجود سابق فيقتضي أن تكون له بداية وهكذا إلى ما لا نهاية له وهو ممتنع وإذا فلا شيء موجود .

وأما القضية الثانية والثالثة فيبرهنون عليها بقولهم : إن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة . وما دامت إدراكات الناس تختلف

باختلاف اشخاصهم فلا يمكن الجزم بحقيقة شيء وإن وجد شيء فلا
يمكن أن يعرف . وما دامت الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة فلا
يمكن إيصال المعرفة من شخص إلى آخر .

وقد كان من الطبيعي أن تؤدي هذه السفسطة إلى تقويض
أركان الفضيلة وهدم دعائم الأخلاق فست الحاجة إلى رسالة مرشد
حكيم يتولى إبطال هذه الفلسفة السقيمة وكان هذا الحكيم سقراط .



سقراط

Socrate

ليس لسقراط فلسفة شاملة بل تكاد تكون فلسفته منحصرة في محاربة السوفسطائية ووضع (نظرية المعرفة) وتوطيدها على اساس العقل والتوصل من ذلك إلى إثبات وجود الفضيلة .

مقدمة نظرية المعرفة : قال سقراط لا يجوز أن تكون المعرفة مبنية على الحواس لأن الحواس تختلف باختلاف الأفراد . فلا بد لنا أن نلتصق شيئاً ثابتاً لا يختلف باختلافهم . ونحن نرى ان معارفنا تحتوي على إدراكات جزئية آتية من طريق الاحساس وإلى جانب هذه الإدراكات الجزئية مجموعة من الأفكار العامة تتعلق بالأنواع لا بالجزئيات . فمن أين أتت هذه الأفكار العامة ؟ إنها لم تأت من طريق الحواس كما أتت الإدراكات الجزئية فمن أين أتت ادن ؟ يجب سقراط فائلاً : إن منبع هذه الأفكار العامة هو العقل . ففقلنا هي التي اخترعت اسماء الأنواع لأن اسم النوع يعنى مجموعة الصفات التي يشترك بها كل فرد من النوع دون الصفات العارضة التي يختص بها بعض الأفراد . وهذا الجمع بين الصفات المشتركة والطرح للصفات العارضة واستخراج اسم (النوع) هو عمل يقوم به العقل وحده لا الحواس . وهذا الإدراك الذي نسميه (إدراكاً كلياً أو إدراكاً عقلياً) هو الإدراك الصحيح الذي يجب أن تؤسس عليه

المعرفة لأنه الإدراك المشترك الذي لا يختلف باختلاف الناس .
وبهذا الإدراك العقلي نستطيع أن نضع لكل شيء حداً وتعريفاً جامعاً
لصفاته العامة المشتركة مانماً لصفاته العارضة . ونحن إذاً نستطيع ،
حلافاً للسوفسطائيين ، أن نضع مقاييس الحقائق وأن نعرف ماهية
الفصلية .

هذه هي نظرية المعرفة التي وضعها سقراط فكانت أساساً لمباحث
فلسفية لا نهاية لها .

رأى في الوجود : لم يتناول سقراط نظرية الوجود يبحث عميق
مسبب ولكنه كان يقول بوجود الله هو العلة الكاملة للكون ويستدل
على وجوده بهذا النظام البديع الذي يسير عليه العالم ، وبهذه الشرائع
الأخلاقية التي يخضع لها الضمير الإنساني .

وكان يعتقد بالخلود

وكان يميز بين النفس والجسد .

لقد كان أثر سقراط في إصلاح التفكير الفلسفي وفي الأخلاق
عظيماً ، فكثير عشاقه ومريديه ولكن هؤلاء المريدين الذين يقال
عنهم (أنصاف السقراطيين) اقتصر بحثهم الفلسفي على النواحي
الأخلاقية . أما الذي نشر مذهب سقراط وأيده وأوضحه فهو تلميذه
العظيم أفلاطون .

افلاطون

Platon

لقد كان أفلاطون أول من شيد من الفلاسفة بناء شامخاً شاملاً لمباحث الفلسفة على إختلاف أنواعها . فقد تناول بإيجاه الفلسفية : نظرية المعرفة والوجود والنفس والأخلاق والسياسة وغير ذلك . وسأذكر لك موجزاً عن آرائه فان ذلك هو الذي يساعدك على فهم كثير من الأفكار والآراء التي جاء بها الفلاسفة المسلمون ، ويعينك على رد الفروع لأصولها في تاريخ الفكر .

نظرية المعرفة : إن أفلاطون لم يخرج في نظرية المعرفة عن رأي سقراط . ولكنه أيدها ببراهين جديدة قوية ورد على السوفسطائية رداً مفجهاً . وإمتاز عن سقراط بأنه جعل يبحث في المعرفة لفئات المعرفة وأفاض فيه من جميع جهاته . وأنواع المعرفة في نظره أربعة :
 ١ - (الاحساس) وهو إدراك عوارض الاجسام واشباحها في اليقظة والنام . ٢ (الظن) وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك . ٣ - (الاستدلال) وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات . ٤ - (العقل) وهو إدراك الماهيات المجردة عن كل مادة .

فأفلاطون لا ينكر ان الاحساس اول مراحل المعرفة ولكنه

يقول لو كانت المعرفة تحصل بالأحاساس وحده لاقتصرت المعرفة على الظواهر المتغيرة ولكننا نعجز عن ادراك ماهية الاشياء ، ولما كما نستطيع ان ندرك موضوعات الحواس عند تركيبها معا فنعلم مثلاً ان هذا الاصفر حلو ، ولا نستطيع فهم اللغة . فليس العلم الاحساس ولكنه هذا (الحكم) الذي تحكمه النفس بنتيجة الاحساس .

واما الظن فهو معرفة غير مربوطة بالعلة ولهذا كان غير ثابت بل يتغير بتغير عوارض الشيء المحسوس واحواله وعلاقاته ولذلك يصدى ويكذب ، خلافا للعلم الذي يقوم على البرهان واليقين .

اما الاستدلال فهو مرتبة وسطى بين غموض الظن ويقين العلم وهكذا يتدرج الفكر في المعرفة من الاحساس الى الظن الى الاستدلال الى العقل المحض تدرجاً صاعداً وهو ما يسميه افلاطون (الجدول الصاعد) ويقابله عنده (الجدول النازل) وهو الذي يتدرج به الفكر من وحدة المبدأ الى كثرة النتائج ومن وحدة الجنس الى كثرة الأنواع وانت ترى من هذا ان افلاطون كان عميقاً في بحثه وتفكيره وسوف ندرك عمقه اذا وصلت في قراءة الفلسفة الى عصورها الحديثة فرأيت ان اعظم رجالها امثال كنت (Kant) ولوك (Locke) لم يخرجوا في مباحث الادراك الحسي والادراك العقلي عن هذه الاراء البديعة .

ولكن هذا العقل الجبار عندما اراد ان يتعرف الى سر الادراك العقلي وعقلته عجز وتسكع واستسلم الى خياله فوضع لنا (نظرية المثل)

الغريبة .

نظريـة المثل : يقول افلاطون ، كما رأيت ، نفس ما يقوله سقراط بشأن الادراك الكلبي العقلي ولكنه يزعم أن المعاني الكلية لها حقائق خارجة مستقلة عن الانسان المدرك وهي التي يسميها (المثل) .
ودليـله على وجود هذه المثل هو : ان هذه المعاني الكلية لا تدرك

بالحواس : فالجمال والقيـح معنيان تحدهما في أشياء كثيرة مختلفة من أين عرفنا ان هذه الأشياء تشترك بالجمال وان غيرها يشترك بالقيـح ؟ إن عقولنا هي التي تدرك هذا الاشتراك بالمقابلة والمقارنة بين الأشياء المشتركة في معنى واحد . ولكي تستطيع عقولنا إجراء هذه المقارنة يجب ان تكون فيها فكرة سابقة عن الجمال والقيـح وسائر المعاني الكلية . وهذه الفكرة السابقة إما أن تكون من اخراع عقولنا ، وإما أن تكون عقولنا رأيتها في الخارج حفظتها . ولا نقول أنها من اخراع عقولنا لأننا نرجع بهذا القول إلى رأي السوفسطائيين الذين يقبسون الحقائق بمقياس شخصي . فلم يبق امامنا إلا ان نقول أن هذه المعاني الكلية لها حقائق في الخارج عرفتها عقولنا وهي (المثل) .
وذلك ان دعوسنا قبل حلولها في الأجسام كانت تعيش في عالم المثل ثم سستته . فاذا رأينا المعنى الكلبي القائم في الشيء تذكرت عقولنا ما كانت رآته في عالم المثل .

ولا يكتفى افلاطون باخراع هذه المثل للمعاني الكلية وحدها بل يتجاوز ذلك إلى الصفات والكيفيات كلها ، ثم يتجاوزها إلى

الاشياء المادية فيزعم ان الألوان والطعوم والروائح والمقاعد والملابس وكل الاشياء المادية الاخرى لها (مثل) .

ولكن ما هي هذه المثل ؟ ان افلاطون يصفها لنا باوصاف بكاد المتأمل فيها يعيل ان القول بان الرجل انما كان يتلصق ما في علم الله الارلي من الحقائق فيصدقه المنطق تارة ويخونه اخرى . كيف لا وانت تسمعه يقول : ان هذه المثل ليست اشياء مادية بل هي معان تحمل عناصرها وحدودها من نفسها لا من شيء خارج عنها وانها اساس الاشياء ولا اساس لها وانها لا تعتمد على شيء وغيرها يعتمد عليها وهي دائمة ثابتة وابدية كاملة ولا يحددها زمان ولا مكان .

رأيه في العالم : لا يكاد قاريء افلاطون يتبين له رأيا واحداً عن ماهية العالم وحدوثه او قدمه . فتراه تارة يقول ان كل ما يحدث فهو يحدث بالضرورة عن علة . وان هذا العالم حادث يبدأ من طرف اول محسوس وكل ما هو محسوس خاضع للتغير والحادث وله صانع . ويقول من جهة اخرى ان العالم كان في الأصل مادة اولية رحوه غير معينة فتحركت حركات اتفاقية آلية فاتحدت ذراتها بلا تدخل الصانع فلقت العناصر الاربعة . وهذا اقصى ما وصلت اليه المادة بداتها حتى عين الصانع لكل منها مكانه ورتب حركته . وهو يقول ايضا ان العالم قسمان : عالم المثل وهو عالم الحقيقة الذي لا يحده زمان ولا مكان وعالم الطبيعة المحدود بالزمان والمكان وقد خرج عالم الطبيعة من عالم الحقيقة . ولكن كيف تم ذلك؟ يقول افلاطون ان الأشياء مؤلفة من

مادة (Matiere) وصورة (Forme) والصورة هي التي تجعل المادة شيئاً معيناً إذ هي من أثر المثل التي تعطي للشيء طابع شكلها ، والشيء قبل ان ياخذ طابع مثاله كان مادة لا صورة لها ولا شكل ثم اخذ ينطبع على مثاله فاكسب حقيقة الوجود بعد ان كان عدماً .. والذي يعطي المادة طابع مثالها هو الله .

وتراه من جهة اخرى يقول : ان الله تعالى رأى المادة التي لاشكل لها ورأى المثل المجردة فشكل المادة على صورة المثل ... ويكاد يفهم من اقواله في مكان آخر ان العالم حادث مادة وصورة . ولذلك وقع خلاف بين ارسطو وتلاميذ افلاطون على آرائه في هذه الناحية .

ويطلق افلاطون لخياله العنان حين يزعم ان الله خلق الكواكب لتكون مقياساً للزمان ، وجعل منها نفوساً تحركها وتديرها وانها خالده ولكن نفوسها ادنى مرتبة من النفس العالمية ، وأنه تعالى وتقدس اتخذ من نفوس الكواكب اعواناً تصنع نفوس الاحياء التي مصيرها الموت وانه فعل ذلك لكي تتحقق في العالم جميع مراتب الوجود نازلة من ارفع الصور الى ادناها ، ولأن كل صانع يصنع ما يماثله والصانع الأول لا يصنع الا نفوساً الهية ...

وانما ذكرت لك كل هذه الحلاصات لأدلك على بعض منافع التخليلات التي ستجدها في فلسفة الفارابي وابن سينا وغيرهما .

رأيت في الله : افلاطون فيلسوف الهي يعتقد بوجود الله ويرهن على وجوده ببرهائين : وجود الحركة ووجود النظام . ويقول ان

الله روح عاقل ، محرك منظم ، جميل ، خير ، عادل ، كامل ، ثابت لا يتغير وانه معني بالمعنى وعنايته شاملة للكليات والجزئيات . وان ما في العالم من شر هو نقص في الوجود او خير اقل لم يرد الله ولكن سمح به فداء للخير العام وما كان الانسان ليتذمر لو ادرك ان خيره الخاص يتعلق بالكل معاً على مقتضى قوانين الكل .

رأيه في النفس : يقول افلاطون بوجود النفس ويستدل عليها بتذكر عالم المثل وتديرها حركة الجسم بمقتضى الحكمة . وينكر أن تكون النفس عبارة عن توافق العناصر المؤلفة للبدن . ولكن افواله في النفس لا تخلو من تردد وغموض . فتارة يقول انها فكر خالص . وتارة يقول انها مبدأ الحياة والحركة للجسم . وهو يميز بين الجسم والنفس تارة ويضع تارة بينهما علاقة وثيقة ولا يبين ماهية هذه العلاقة .

ويقول افلاطون بخلود النفس ولكنه ينتهي في حوارته الى القول : ان العلم بحقيقة هذه الامور ممتنع وعسير . ولكن يجب ان لا نجح عن خوض هذه المباحث حتى نصل الى الحق ما دام لا سبيل لنا الى وحي الهى .

رأيه في الأوهام : يتلخص رأي افلاطون في الأخلاق بالنظرات التالية : ان الفضيلة ليست مرادفة للذة كما زعم السوفسطائيون لان قولهم ان للانسان الحق بعمل ما يراه لذياً يجعل الحق نسبياً وشخصياً

ويجعل الاخلاقية شخصية بلاطون يشمل الجميع وهذا ما يؤدي الى هدم الاخلاق .

والفضيلة في نظر افلاطون هي العمل الحق الصادر عن معرفة لقيمة الحق لا مجرد عمل الحق بدون فهم لقيمته . اذ ان هذه الفضيلة عادية قد تصدر عن الحيوان واما تلك الفضيلة فمؤسسة على التفكير والسعادة في نظره هي التمتع بلذات العالم النقية الطاهرة مع التفكير والتفلسف الموصولين الى تفهم الارتباط بين عالم النسل وعالم الخير تمهيا يؤدي الى تمسك ما في هذا العالم من نظام وجمال .

وفد قسم الفضائل على حسب قوى الانسان الى اربعة اقسام : فضيلة فسم التفكير (الحكمة) وفضيلة الجزء الشريف من القسم اللا عاقل (الشجاعة) وفضيلة القسم الدنيء من اللا عاقل (العفة وضبط النفس) ومن اكتمال هذه الفضائل تتكون الفضيلة الراضة وهي (العدل) .

رأيه في السياسة : يقول افلاطون في الدولة ان الغاية منها اسعاد الافراد . وان خير وسيلة لاعتهم على السعادة هي التربية . واول عمل يجب على الدولة القيام به هو تربية الشعب . وان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة لأن الدولة هي : العقل اولا ثم القوة ثم العمل فالمعلم يمثل الحكام والقوة في الشرطة والعمل في العمال . وهو يقابل بهد التقسم ما كان ذكره في تقسيم الفضائل فيجعل للحكام فضيلة (الحكمة) وللجنود فضيلة (الشجاعة) وللعمال فضيلة (العفة) .

وباجتماع كل الفضائل نجد العدل الاجتماعي .

جمهورية افلاطون :

كتاب الجمهورية هو اعظم كتب افلاطون وفيه فلسفته كلها .
وقد ألفه على شكل حوار وضمنه جميع آرائه في السياسة والاخلاق
والترسية وما وراء الطبيعة . ومن قرأ (الجمهورية) فكأنما قرأ
افلاطون كله .

ارسطو

Aristote

نوطته : ارسطو مشيء اضخم بناء فلسفي عرفه التاريخ فانه لم يترك ناحية من نواحي العلم والفلسفة إلا واشبعها درساً وعمقياً .
ولسب أعنى ان فلسفته جاءت سالمة من كل غموض كاشفة لكل سر من اسرار الكون ، فان آرائه في وجود العالم وخاقه وحر كته وازليته على ما فيها من مجهود عظيم مملوءة من حيث النتيجة بالخطأ والتناقض ومن حقها ان تكون كذلك لأن العقل البشري عجز وسيظل عاجراً عن ادراك كنه هذه الحقائق المتعلقة بعالم الغيب . ولكننا اذا قرنا بين ارسطو ومن قبله وطرنا الى نتاجه العلمي والفلسفي الشامل وتدكرنا ان هذا النتاج العظيم تم في عصر لم تكن فيه للعلم هده الآفاق الواسعة ولم يكن فيه للمقول هذا النور الذي نسير اليوم في هديه ، تجلت لنا عظمة هذا الرجل باجلى مظاهرها . وستراني اتوسع شيئاً قليلاً في الكلام عنه للسبب الذي ذكرته لك في مطلع الرسالة وهو ان فلسفة ارسطو تؤلف العنصر الأكبر من الفلسفة الاسلامية وهي التي استهوت عقل الفيلسوف ابن رشد وغيره قبله وهي التي دار على مباحثها النقد والتجريح من الغزالي كما ان منطق ارسطو كان وما زال اساساً من اساس التعليم عند المسلمين لا يستغنى عنه منهم عام ولا

متكلم ولا فيلسوف . قالني لا يعرف ارسطو لا يستطيع ان يفهم الفلسفة الاسلامية .

حياة ارسطو : ولد ارسطو سنة ٣٨٥ ق م في مدينة اسطاغيرا (Estagire) في بلاد مكدونيا من اسرة عريقة في علم الطب وكان ابوه طبيباً للملك مكدونيا ومات وهو قتي . فلما بلغ السابعة عشرة من عمره ارسله وليه الى أثينا ليتلقى العلم فالتحق باكاديمية افلاطون وظل يأخذ العلم عنه عشرين سنة حتى مات افلاطون . ثم ترك أثينا . وبعد سنوات دعاه الملك فيليب المكدوني ليتولى تعليم ولده الاسكندر فلبى الدعوة وظل يعلم الاسكندر خمس سنوات ثم عاد الى أثينا وانشأ فيها مدرسته وعرف اتباعه بالمشائين (les péripatéticiens) لأنه كان من عادته ان يمشى معهم في عمى المدرسة ويلقى عليهم دروسه . وظل ارسطو في أثينا اثني عشر عاماً ثم اضطر لتركها بعد ان تقلص عنها نفود المكدونيين خوفاً من (ديموستن) وجماعته الذين احذوا بطردون الاجانب ويتهمونهم بالألحاد . وقعد الى مدينة (حلقيس) ومات فيها بعد سنة وهو في الثالثة والستين من عمره .

مؤلفاته : مؤلفات ارسطو كثيرة جداً ولكن الباقي لنا منها هو مصنعات الكهولة وهي خير ما كتب . ولم تكن هذه المصنعات معدة للشر بل هي مذكرات القليل منها محرر تحريراً نهائياً والأكثر ما دونه لنفسه او دونه عنه تلاميذه وكان يرجع عليها بالنقح والريادة والأحالة من بعضها على بعض وهذا ما جعلها صعبة مفقده

لشرح والإيضاح. واليك خلاصة عن أهم هذه المؤلفات ، فانه ينفعك أن تعرف هذه الخلاصة لتستعين فيها على ما يرد عنها في الفلسفة الإسلامية . وأهم هذه المؤلفات هي :

١ - الكتب المنطقية :

المقولات (قاطيفوريوس)

العبارة (باري ارميناس)

التحليل الأول والقياس (انا لوطيقا الأولى)

التحليلات الثانية او البرهان (انا لوطيقا الثانية)

الجدل (طويقيا)

الأعاليط (سوفيقا)

واما ذكرتها لك باسمائها اليونانية لأنك تجدها بهذه الأسماء ، و

كتب المسلمين والمترجمين العرب .

٢ - الكتب الطبيعية وأقسامها :

أ - السماع الطبيعي او سمع الكيان .

ب - الكون والفساد .

ح - الآثار العلوية .

د - كتاب النفس .

هـ - الطبيعيات الصغرى وهي ثمانية كتب صغيرة : في الحس والمحسوس

والنفس والشباب والمهرم وخمسة كتب في التاريخ الطبيعي وهي تاريخ

الحيوان - اعضاء الحيوان - تكون الحيوان - مشي الحيوان

حركة الحيوان .

الكتب الميتافيزيكية : واسمها الذي سماها به أرسطو (العلم الالهي أو الفلاسفة الأولى) ولكن تلميذه (اندرونيكوس) الذي جمع كتبه سماها بهذا الاسم لأنها جاءت في الترتيب بعد كتب الطبيعيات فقال عنها ما بعد الطبيعة (Méaphysique) وقصده أنها جاءت في السياق بعد كتب الطبيعة وهي مجموعة واحدة .

الكتب الأخرى : وله كتب أخرى في الأخلاق والسياسة والخطابة والشعر ومتفرقات كثيرة في كل علم وفي تآلف بمجموعها موسوعة كبرى لكل علوم ذلك العصر ما عدا الرياضيات .

أسلوبه : أما أسلوب أرسطو في هذه المؤلفات فلم يكن على طريقة الحوار والقصص كما كان يفعل أفلاطون بل هي مكتوبة بلمعة علمية دقيقة ومركزة وأن كان فيها بعض الغموض . وقد امتاز أرسطو بتحديد معاني الألفاظ وبوضع الفاظ جديدة في العلم والفلسفة حتى أنه يعتبر واضع اللغة العلمية العامة .

المنطق : علم المنطق كما تعلم ، هو العلم الذي يبحث في المدرجات ويبين طرق كسب العقولات من المحسوسات والكليات من الجزئيات . وقد ذكروا له عدة تعاريف فقالوا : (هو علم قوانين الفكر) وقالوا : (هو علم الاستدلال والاستنباط) وقالوا : (هو آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر)

وقالوا : (هو قانون صناعى عاصم للذهن عن الدلل) . وقد تكلم فيه الاقدمون جلا متفرقة لا روابط بينها ولكن الذي هذب مباحثه ورتب مسائله وجعله علما بكل معنى الكلمة هو ارسطو ولذلك سمي (المعلم الأول) . وقد جعله ارسطو اساساً للدرس العلوم وقال عنه انه علم يتعلم قبل الحوض في اي علم آخر ، لنعرف به اي القضايا يطلب عنها البرهان ، واي برهان لكل قضية ، ورأى ارسطو ان افعال العقل تتدرج من التصور الساذج الى تركيب التصورات الى الاستدلال فجعل كتبه المنطقية التي سمينها لك آنفاً على ستة اقسام :

١ - كتاب المقولات : الذي يدور على الامور المتصورة تصوراً سادجاً . والمقولات عشر : الجوهر - الكمية - الكيفية - الاضافة - المكان - الزمان - الوضع - الملك - الفعل - الانفعال .

٢ - كتاب العبارة : وهو كما يفهم من اسمه يبحث في العبارات من حيث هي قضايا يصح السكوت عليها فيبدأ بالاصوات ثم يتكلم عن الاسم والفعل والأداة ثم يتكلم عن العبارات اي عن القضايا ويقسمها الى بسيطة ومركبة وموجبة وسالبة وصادقة وكاذبة .

كتاب التعليلات : الاولى يبحث فيه عن اجزاء القياس والبرهان والاستدلال بالأجمال .

اما كتاب التحليلات الثانية فيبحث فيه عن ماهية العلم واساسه ومقدمات البرهان وخصائصه وانواعه والاستدلال البرهاني الصادر عن مبادئ كلية يقينية . ويهمني في هذه الرسالة الفلسفية ن

الفن طرک الى کلام قاله ارسطو عند البحث عن اساس العلم فهو في غاية الدقة والسمو وقد کان وما زال حتى العصور الحاضرة اساسا ثابتا لكل المباحث الفلسفية المويضة وخلاسته :

ان كل علم يستند الى علم سابق ولكنه لا ينبغي ان يقع في الدور بحسباننا ان البرهان هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة فان هنالك مقدمات اولية تعين اصول البراهين وهي لا تحتاج الى برهان . فاحفظ هذه الكلمة القيمة فانها سوف تنفعك وتهديك في كثير من مواطن الشك والحيرة .

كتاب الجدل : اما كتاب الجدل فقد وضعه ليفرق بين الاستدلال البرهاني الصادر عن مبادي يقينية والاستدلال الجدلي الصادر عن مقدمات ظنية .

كتاب الاغاليط : وقد وضعه ليعين الاستدلال المؤلف من مقدمات كاذبة في باب السفسطة .

وهكذا استطاع هذا المفكر العظيم ان يرتب ويسق قوايين العقل السليم ، التي وهبنا الخالق اياها ، مبتداء بالصوت والكلمة منتقلا الى العبارة ثم الى الاستدلال ثم الى البرهان مبينا الفرق بين الاستدلالات اليقينية والاستدلالات الجدلية والاغاليط السوفسطائية واتخذ من هذا العلم اساسا لدرسه وفلسفته كلها وان كان قد خاضه منطقته في كثير مباحثها الميتافيزيكية كما سنرى .

رأيه في الوجود : عندما اراد ارسطو ان يبحث الفلسفة الاولى في اصل العالم ونشأته اخذ آراء من قبله فرد عليها وفندها : قبدأ بنظرية المثل التي وضعها استاذة افلاطون فانتقدها وسخر منها ثم انتقد آراء الآخرين من طبيعيين وتجريديين مغرقين ثم عمد بعد ذلك الى ابداء رأيه واليك فموصة اقواله : يقول ارسطو ان أهم مسألة في نظر الفلسفة هي ان يعرف كيف نشأ هذا العالم . ونظرية المثل لا تفسر لنا هذا اللغز ولا تحله لأنه اذا صح لأفلاطون ان يعمل (بالمثل) كيف ادركت عقولنا (المعاني الكلية) بتذكرها عالم المثل الذي كانت تعيش فيه ، فان هذا لا يفهمنا كيف كانت هذه (المثل) الأسس الاولى للعالم وكيف نشأ عنها العالم ولا استطاع افلاطون ان يوفق بين قوله ان المثل اساس الاشياء والاشياء صورها وقوله عن المثل أنها ساكنة لا تتحرك وثابتة لا تتغير مع ان العالم متحرك متغير ، والصورة يجب ان تطابق مثالها ، ولا استطاع ان يفهمنا كيف ان المثل هي ماهية الاشياء وهي خارجة عنها مع ان الاشياء يجب ان تكون ماهيتها فيها لا خارجا عنها . ولا استطاع ان يفهمنا معنى قوله ان كل ما نتصوره لا بد ان تكون له صورة موجودة في الخارج في عالم المثل لأننا قد نتصور اشياء لا وجود لها كجبل من ياقوت او بحر من رقيق ... فكان افلاطون بنظرية المثل همد لم يفعل شيئا سوى انه ضاعف عدد الموجودات وما مثله بذلك إلا مثل شخص صعب عليه ان يعد كمية من الاشياء فضاعف عددها ليسهل عليه عددها .. وهكذا

ذهب ارسطو في نقد نظرية المثل نقداً موزوناً فاسياً مشوباً بالتهكم حتى حطمها . ثم انتقد رأي الذين يردون اصل العالم الى مادة واحدة او يردونه الى مبادئ متناهية او غير متناهية . ثم عمد بعد كل ذلك الى بيان رأيه في اصل العالم ونشأته فوضع نظريته في (العلل) وها اني اوجز لك رأيه باقصر عبارة واسهلها :

العالم متغير ، والتغير يقتضي شيئاً قابلاً للتغير . وهذا الشيء القابل للتغير لا يجوز ان يكون معينا بنفسه لأنه اذا كان معينا فلا يمكن ان يتغير . فالشيء يجب ان يكون في اصله غير معين . وبعد هذا لا بد من شيء آخر يكتسب به هذا الشيء اللامعين صفة يصير معها معينا . ثم يجب ان يكون هنالك فاعل يسلط ويلقي الصفة على الشيء اللامعين ليصبح معينا . ثم لا بد ان يكون لهذا الفاعل غاية من هذا التعيين فلا بد لنشأة العالم من علل اربع :

١ — العلة المادية — (la cause materielle) وهي الهيولي قبل ان تصير شيئاً معنياً .

٢ — العلة الصورية — (la cause formelle) وهي الصفة التي تصير الهيولي شيئاً معنياً

٣ — العلة الفاعلة — (la cause efficientes) وهي الفاعل الذي يلقي الصورة على الهيولي لتصبح شيئاً معنياً

٤ — العلة الغائية — (la Cause Finale) وهي الغاية التي تمصدها الفاعل من القاء الصورة على الهيولي

وهذه العلل الأربع تتضح لك بعض الوضوح في المثال الآتي :

كيف نشأ السرير ؟ نشأ من علل اربع : مادة اصلية وهي الخشب الذي لم يكن معنا . وصورة السرير التي اذا خلعت على الخشب صار سريراً . والنجار الفاعل الذي اعطى الخشب صورة السرير فجعله سريراً . وغاية النجار من صنع السرير وهي النوم عليه .

ولكن هذا المثال الذي يوضح لك العامل الأربع قد يفسد عليك وهم حقيقة العلة المادية التي ارادها ارسطو ، اذا اخذته على طهره . ولعلة المادية هنا في مثال السرير شيء معين له حجم ووزن ولون ورائحة . اما المادة الهيو لانية التي يريد ارسطو فهي ليست بشيء معين مطلقا بل هي شيء يقول عنه ارسطو انه لا يحد ولا يوصف اد ليس له صفة من صفات الصورة التي يريد بها ارسطو مجموع صفات الشيء من حجم ووزن وشكل ولون وطعم ورائحة وجمال وقبح وغير ذلك . فالهيو لي قبل ان تحلح عليها الصورة لم تكن شيئاً معيماً . فادا عرفت هذا ادركت ان المادة التي عنها ارسطو ليست الشيء الذي نهمة اليوم من كلمة (مادة) . ولذلك يضطر ارسطو للتعريق بين الهيو لي قبل اكتساب الصورة والهيو لي بعد اكتساب الصورة ان يستعمل تعبيره المعروف (ما بالقوة وما بالفعل en puissance et en acte) فالهيو لي عنده هي اي شيء بالقوة بل هي عنده عارضة عن (قابلية التلق - Réceptivité) فاذا اكتسبت الصورة وتلقها صارت أي شيء بالفعل . ونشأة العالم تمت بتحويل الهيو لي

التي بالقوة الى شيء بالفعل باكتسابها الصورة بفعل فاعل يقصد الى غاية.

ثم يرى ارسطو ان يختصر العِلل ويركزها لأنه وحده ان (العلة الصورية) تتحد وتندمج بالعلة الغائية لأن صورة الشيء مبنية على الغاية منه ووجد ان (العلة الغائية) هذه تتحد وتندمج مع (العلة الفاعلة) لأن الفاعل انما يفعل لغاية، وهكذا ركز العِلل الثلاث وهي الصورية والفاعلة والغائية في علة واحدة سماها (الصورة) فصارت العِلل في نظره اثنتين: (المادة والصورة la matiere et la forme) والى هنا يكون بإمكانك ان تفهم معنى هذه العِلل. ولكنك ستريث اذا رأيت ارسطو يقول لك ان المادة والصورة لا تنفصلان، اي أنه لم يوجد مطلقاً هيولي بلا صورة، ولا صورة بلا هيولي. وانما تتصور نحن هذا الانفصال تصوراً ذهنياً لتتمكن من فهم الصورة والهيولي كما تفصل في الذهن بين شكل الثلث والثلث، مع أنه لا يوجد في الخارج شكل مثلث منفصل عن الثلث بل كل ما هو موجود شيء له شكل مثلث. وعلى هذا الاساس اعتبر ارسطو ان العالم قديم لا اول له وسندكر لك دليلاً على ذلك.

رأب في الله: ولكن ما هي العلة الفاعلة اي من هو هذا الفاعل الذي حلق الصورة على الهيولي فاوجد العالم؟
يقول ارسطو: هو الله.

ولكن كيف نوفق بين قوله ان العالم قديم وكونه مخلوقاً لله؟؟
يسوق ارسطو القضية على الوجه الآتي فيقول:

ان العالم متحرك . وكل متحرك فهو متحرك بشيء آخر . فلا بد ان تكون حركة العالم علة اولى ثابتة . ولما كانت العلة الاولى ثابتة ولها نفس القدرة على التحريك وعمدة نفس العلول فلا بد ان تكون حركة العالم ازلية كما هو المحرك ازلي . لأننا لو فرضنا وقتا لم يكن فيه حركة لزم عن ذلك ان لا تكون حركة ابداء لأن حدوث الحركة يضيف التغير الى العلة الاولى ويقتضي تجدد مرجح لايجاد الحركة في وقت دون آخر . والتغير والتجدد مستحيلان على المحرك الذي هو ثابت ولا يتغير ولا يحدث له مرجح . وبهذا كان حلوا لله في نظر ارسطو امراً ضرورياً من غير ارادة . واذا كانت العلة تقتضي التقدم على العلول فان تقدم الله الخالق على العالم المخلوق بنظر ارسطو ليس بالزمان بل بالفكر كما تسبق المقدمة النتيجة . وخلاصة القول : ان ارسطو يعتقد ان العالم قديم وان الله هو الذي حركه فخلع الصورة على الهيولي واوجد العالم ولكن لما كانت الهيولي بنظره ليست شيئاً بدون (الصورة) وكانت وما زالت غير منفصلة عن الصورة والمحرك ثابت ازلي لا ترجح عنده الارادة بمرجح فالعالم ازلي ايضا كما هو خالقه . ولكن كيف يحرك الله العالم ؟ هنا يتورط ارسطو في مأزق لا يستطيع الخروج منه . فتراه اولاً يرى ان حصول التماس امر ضروري ليحرك الله العالم . ولكنه يمود عن هذا الرأي لأن الله غير مادي فكيف يماس اللامادي المادي ويحركه حركة مادية ؟ واداً يحب المدول عن تصور ككون الحركة حركة مادية تقوم على

(الجذب والدفع) . وكذلك يجب التباعد عن فكرة المحرك الإرادي الذي يفعل بالغاية .

ان الحركة في رأي ارسطو هي حركة (عشق وانجذاب) وو هذا يقول : ان الله تعالى يحرك العالم كمعقول ومعشوق ، وان السماوات تشتهي ان تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ولكنها لا تستطيع ذلك لأنها مادية فتحاكيه بالتحرك حركة متصلة دائمة وهي الحركة الدائرية ولكن كيف يدرك العالم الله ، وكيف يعشقه ويشتاق اليه وكيف يترجم عن عشقه بالحركة ؟ هذه اسئلة يسكت ارسطو عن جوابها . وهكذا تراه في النتيجة يرجع القهقري الى آراء شعرية خيالية اشبه ما تكون بالآراء التي احدها على استاذة افلاطون .

ثم نسمعه يقول : ان الله معقول ومعشوق : وفعله العقل . ومعقوله ذاته لا شيء آخر . لأنه اذا عقل غيره فقد عقل اقل من ذاته فالعقل في الله والمعقول والعقل واحد .

ولكن هذا يعني بصراحة ان الله تعالى وتقدس لا يعلم العالم ولا يعنى به ولا يعرف عن احواله شيئا فهل هذا ما اراده ارسطو ؟ اننا نراه في محل آخر ينتقد الفلاسفة الذين اخرجوا من علم الله جزءاً واحداً من الوجود وهو الكراهية فكيف نوفق بين قوله ؟ يقولون ان المرجح عند شراحه ان مذهبه يتركز على القول الأول وسترى كيف سيتولى ابن رشد الدفاع عن هذا المذهب بتأويلات مختلفة وامثلة لا تنطبق على الموضوع . ولكننا نكاد لا نصدق ان ارسطو

الذي قال بوجود العلة الفائية عند الفاعل ينهي عن قصد الى هذه النتيجة الهزيلة التي يجعل الله تعالى وتقدس كما قال الامام الغزالي : كالميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم إلا انه فارق الميت بشعوره بنفسه فقط .

وبينا انك مستغرق في تصور تلك الحركة التي تتم بالعشق والانحذاب يضعك ارسطو امام عدة محركين يحركون العالم عندما يقول : ان للعالم محركين اذليين على رأسهم المحرك الأول . وهؤلاء المحركون هم الأجرام السماوية أي الكواكب التي لها قوة عاقلة ارق من الانسان والتي هي أزلية لا يعترها الفساد لأنها غير مؤلفة من العناصر الأربعة بل هي من الأثير والفرق بينها وبين المحرك الاول ان المحرك الاول خارج عن العالم وهي في افلاكها .

ويدهشك ان ينقل عن ارسطو مثل هذا الكلام بينما ينقل عنه في الوقت نفسه قوله : ان العالم واحد ولو كان هنالك عوالم عدة لكان هنالك مباديء محركة عدة . والموجود الاول بريء عن المادة فلا يمكن ان يتغير ويتكرر لذلك كان المحرك الاول واحداً والعالم واحداً .

وهكذا ترى ان ارسطو اراد ان يتره الله تعالى عن الماديات فجعله (فكريه) ثم اراد ان يتره عن تجدد الارادة فانكر ان يكون العالم حادثاً وجعله قديماً وازلياً كما هو خالقه وجعل الخلق بالضرورة لا بالارادة واراد ان يتره الله عن التفكير فيما هو اقل من ذاته فجعله

غير عالم بالعالم وغير معنى به ، واخترع للكواكب نفوسا وعقولا وجعلها وسائط لتحريك العالم . وهكذا هدم بيده فكرة وجود الله وافسد بنفسه مبدأ العلل الأربع التي جعلها اساسا لنشأة العالم .

يقولون عنه انه استبعد فكرة الخلق من العدم فجعل العالم قديما اربابا ولكن ما ذكره عن العلة المادية (الهيوولي) هو العدم بذاته ، وما ذكره عن اكتساب الهيوولي للصورة هو الخلق من العدم بذاته ، وما ذكره عن العلة الفاعلة هو الخلاق . فكيف نوفق بين كلامه عن العلل وكلامه هذا عن الله تعالى و قدس ؟

لا سبيل الى التوفيق ، واني لا اكاد اصدق ان ذلك العقل السامي يقع في هذه المتناقضات وانما هو خطأ في فهم المراد من اقوال الرجل او هو شيء مفسوس عليه من الثقل والنساخ . ولو اتيح لواضع علم اسطق ان يعي ويسمع لكان اشد مناجيا لما روي عنه من التناقضات وسوف ترى كيف استطاع الغزالي وغيره من علماء المسلمين ان يهدموا هذه الآراء من اساسها .

رأى في النفس : يقول ارسطو ان النفس والجسم جزآن بحوهر واحد متحدان اتحاد الهيوولي والصورة . ويتكرر ما ذهب اليه افلاطون من ان النفس شيء منفصل عن الجسم . فالنفس عند ارسطو ليست شيئا يدخل في الجسم ويخرج منه بل هي صورة وكما ان الصورة لا توجد منفصلة عن الهيوولي فالنفس لا توجد منفصلة عن الجسم ولذلك يقول ارسطو (النفس وظيفة الجسم) والعلاقة بينها وبين

الجسم ليست علاقة ميكانيكية بل هي علاقة كل شيء بوظيفته وبها نحيا ونحس : نتحرك ونعقل .

وقد قسم ارسطو وظائف النفس وملكانها الى خمسة اقسام :

١ - الإدراك بالحس : وهو ادناها لأننا لا ندرك بالحس من الشيء الا صفاته الظاهرة .

٢ - الحس المشترك : ويعنى به القوة التى تمكن بها من جمع الأحاسات المختلفة والمقارنة بينها وله ثلاث وظائف : ادراك المحسوسات المشتركة (الحركة والسكون والعدد والشكل والقدار) وادراك الإدراك اى الشعور . والوظيفة الثالثة : التمييز بين الآتية من حاسة واحدة والآتية من حاستين او اكثر كالتمييز بين الأبيض والحلو . ومركز هذا الحس المشترك عند ارسطو هو القلب وما ذكرت لك هذا إلا لأدلك على المأخذ الذى اخذ منه بعض فلاسفة المسلمين قولهم ان النفس والروح فى القلب .

٣ - التخيل : وهي القوة التى تجتمع بها صور الأشياء بعد زوال الأشياء من امام الاحساس .

٤ - الذاكرة او الحافظة : وهي كالتخيل حتى لا تكاد تتأثر عنها إلا فى امر واحد وهو ان الذاكرة تستطيع ان تستعيد صورة الشيء وان تدرك ان هذه الصورة هي شيء قد سبق ادراكه .

٥ - العقل : وهو القوة القادرة على ادراك الكليات والجرئيات معاً . وهذا العقل عنده على مرتبتين : (العقل القابل - والعقل الفاعل)

والقابل له قوة على التفكير قبل ان يفكر . اما الفاعل فهو المفكر بالفعل ويتول ارسطو عن العقل انه (مفارق) . وهذا الوصف ستجده مكرراً في اقوال الاسلاميين . ويعني بقوله مفارق انه ليس له عضو فهو مفارق لكل عضو .

وعن خلود النفس يقول ارسطو : ان هذه اللكات كلها تعنى بفناء الجسم ما عدا العقل فانه لا يفنى لأنه أزلي ابدى قد جاء الى الجسم من الله الذي هو العقل المطلق فيعود اليه بعد الموت .. وهكذا ترى ارسطو يتراجع عن اقواله ان النفس هي وظيفة الجسم وليست شيئاً منفصلاً عنه فتأمل ...

رأيه في الأضغداد : رأي ارسطو في الأخلاق عظيم جداً وموزون جداً وها اني اخلصه :

١ — لم يخالف ارسطو استاذة افلاطون في معنى الاخلاقية ولكنه رآه يهمل عامل الحس ويحتج نحو الروحانيات فاراد ان يمدل هذا الرأي مجعل لمواطن الانسان وميوله وشهواته الشخصية قسماً في دراسة معنى الاخلاقية .

٢ الفضيلة والسعادة ونظرية الأوساط — يقول ارسطو ان غاية الناس هي السعادة . ولكن السعادة تختلف باختلاف الاشخاص وتفكيرهم فمنهم من يراها في اللذة الجسدية ومنهم من يراها في اللذة العقلية . والحق ان السعادة ليست في لذة الجسد وحده ولا في لذة العقل وحده . لان الانسان حيوان عاقل فلا يجوز ان يهمل ما فيه

من احساس حيواني ولا ان يهمل ما فيه من عقل انساني .
 وليست الفضيلة في اامة الشهوات واستئصالها ولا في اطلاقها
 من قيود العقل . ولكن الفضيلة هي في جعل رغبات الحس
 وشهواته خاضعة لسلطان العقل . فالعقل هو المزية الوحيدة التي يسمو
 بها الأنسان عن الحيوان ولولاه لما كان بينه وبين الحيوان فرق .
 فالسعادة عند ارسطو هي في احراز فضيلة العقل والتفكير واحضاع
 رغبات الجسد لحكم العقل . ولا بد مع ذلك من توفر الصحة واليسر
 وحسن الحظ وان لم تتوفر فلا سبيل الى السعادة مهما تسامى الانسان
 في فضيلة التفكير والتفلسف لأن للجسد حقاً وللنفس حقاً .

هكذا حدد ارسطو السعادة والفضيلة وحدد كل الفضائل على
 مبدأ التوسط والأعتدال ووضع نظريته المعروفة بنظرية (الاوساط)
 التي لو يجمل بها كل فضيلة وسطاً بين رذيلتين كالكرم بين البخل
 والتبذير والشجاعة بين الجبن والتهور .

رأيه في السياسة : يتلخص رأيه في سياسة الدولة بما يأتي :

١ - الفرض من الدولة سعادة الأفراد وتهيئة الاسباب لهم
 ليكونوا فصولاً : فيجب ان يكون زمام الريسة في يد الدولة لتربي
 الناس على حب الطاعة وعلى حب الجماعة .

٢ - والدولة في نظر ارسطو جسم عضوي اعضاءه الافراد ولها
 حياة وعيات وحقوق خاصة كما ان لاعضاءها حياة وغايات وحقوقاً

خاصة فلا يجوز انكار حياة الدولة من اجل الفرد ولا يجوز انكار حياة الفرد من اجل الدولة .

٣ - اما انواع الحكومات فقد كان ارسطو ساعى التفكير في شأنها عندما قال : ان اشكال الحكومات لا بد ان تختلف باختلاف الزمان والبيئة على انه فضل مبدئيا حكومة الفرد المتفوق بفضائله وحكمته على جميع الحكومات الاستبدادية والديموقراطية والارستقراطية والجمهورية . ولكنه استبعد وجود الفرد الكامل الذي يصلح لحكم الدولة .



الرواقية

le Stoïcisme

الرواقية مذهب اسمه (زينو Zénon) الرواق، واسمه مأخوذ من مدرسته التي انشأها في رواق مزخرف . ولو سألتني ان احدد لك الطامع الخاص لهذا المذهب لما هان علي ان احدثه لأنك سوف ترى فيه شيئاً من المذهب الطبيعي المادي وشيئاً من وحده الوجود وشيئاً من السوفسطائية وشيئاً من رأي هيرقليط وشيئاً يشبه مذهب البداهة المباشرة (L'intuition) وها أني اخلص لك بمجمل آراء الرواقيين :

١ - في المعرفة - انكروا نظرية المثل وقالوا ان نفس الطفل عند ولادته تكون صفحة بيضاء خالية من كل أثر وصورة . ثم تتوارد على حواسه الآثار من الأشياء الخارجية . فتوصل الحواس هذه الآثار الى العقل الذي ينتزع المعاني الكلية من الجزئيات . فمعرفة اذاً انما تأتينا من العالم اخارجي وسبلها الحواس وما الادراكات الكلية الا افكار انتزعناها من الجزئيات . وما دامت المعرفة تأتي من طريق الحواس فان مقياس الحقيقة لا بد ان يكون في دائرة الحواس ولا يجوز ان نتخذ تلك الادراكات الكلية التي كونها من انفسنا لافسنا اساساً لمعرفة الحقيقة . ولكن كيف نعرف الحقيقة اذاً ؟ انهم يقولون : ان الأشياء الحقيقية تبعث في نفوسنا شعوراً قوياً واضحاً واعتقاداً بأنها

حقيقة . وبهذا الشعور القوي تميز الصور الذهنية الصحيحة من الأحلام والخيالات . وعلى هذا يكون مقياس الحقيقة هو الشعور لا العقل .

ولكن الرأي الذي نساموا به على من فيلهم في نظرية المعرفة هو قول احدهم : ان المعرفة اذا كانت تتجه الى ما وراء الطبيعة فهي محاولة فاشلة لأن العقل البشري اعجز من ان يصل الى ادراك كنه شيء مما وراء الطبيعة .

٢ - في الوجود - زعموا ان ليس في الوجود غير المادة . وحيثهم ان وحدة الوجود تقتضي هذا النظر لان العالم واحد ولا بد ان يكون شأ من مبدأ واحد ولأن الجسم والنفس متفاعلان وهذا التفاعل يكون مستحيلا اذا لم يكونا من عنصر واحد لأن غير المادي لا يؤثر في المادي والمادي لا يؤثر في غير المادي . ثم جرحوا الى الخيال عندما قالوا ان المادة الاصلية التي نشأ عنها العالم هي النار وان الله تعالى وتقدس هو النار الأولى وما نفس الانسان سوى قبس من هذه النار الالهية وان الله متبث في العالم لأنه نفس العالم وروحه والعالم جسمه . وترام من جهة اخرى يتراجعون عن هذا القول عندما يزعمون ان الله مع ابتثاقه في العالم قد تخير لنفسه مكانا . ومكانه على رأي بعضهم هو المحيط الخارجي من الكون وعلى رأي البعض الاخر هو قلب العالم . اما كيفية الخلق في نظرهم فهي انه لم

يكن في الوجود الا الله تعالى في هيئة نار ثم تحرك وتحولت النار
الالهية الى هواء ثم الى ماء ثم الى تراب وان العالم سيعود ناراً ثم
يخرج مرة اخرى الى الوجود كما خرج قبلاً وهكذا دواليك الى ما
لا نهاية له .

ومن خلال هذه النظرات الخيالية تراهم يلامسون الحقيقة الصادقة
عندما يقولون ان العالم يسير الى غاية بنظام وجمال وثبات. وهو خاضع
لقوانين ثابتة ويسيره حكماً قانون العلية والسببية وليس الانسان حراً
وان كان يظهر له انه حر مختار . ولعمري أي لا ا كاد اصدق ان
من يقول هذا هو الذي يقول ان الوجود عبارة عن مادة اصلية هي
النار وهي الاله وهي العالم .

رأبهم في الأمر : ولهم في الأخلاق آراء قيمة : يقولون انه
يجب الخضوع للعقل ومحاربة الشهوات حتى لا تنمو لآنها شر محض
ولا حير في الوجود سوى الفضيلة ولا شر الا الرذيلة والمصائب ليست
شروراً والسعادة الحققة في الفضيلة لأجل الفضيلة . والفضيلة مؤسسة على
المعرفة . واساس الفضائل الحكمة . والانسان مجبول على حب الاجتماع .
والاجتماع لا يكمل الا بقيام العدل والحب بين الناس جميعاً تقطع
النظر عن الوطن والدولة .

الأيقوريون

les Epicuriens

هذه الطائفة منسوبة الى (ايبيقور Epicure) الذي يذكر التاريخ انه الف اكثر من ثلاثماية مجلد ضاع اكثرها . وتتلخص الفلسفة الأبيقورية بالبند الآتية :

١ - في المعرفة : يقولون ان الادراك الحسي هو اساس المعرفة وهو وحده المقياس الذي تقاس به الحقائق . وان الحواس ليست هي التي تخطيء كما يزعم الزاعمون بل نحن الذين نخطيء في ادراك الصورة الصحيحة التي اوصلتها الحواس الى اذهاننا . والمدرجات الكلية انما تتكون لدينا من الجزئيات التي جاءت بها الحواس فان اذهاننا تحفظها وتكون منها الحكم الكلي وما دامت المدركات الحسية صحيحة فالادراك الكلي الذي ينشأ عنها صحيح . واذا كنا نخطيء في الرأي فانما ياتينا الخطأ عندما نحاول ان نعرف شيئا بدون واسطة الحواس...
ويريد الأبيقوريون بهذا ان يصرفوا الانسان عن الحكم على المستقبل وعن محاولة ادراك الحقائق الكامنة وراء الظواهر المادية .

٢ - في الوجود : كان ايبيقور ماديا لا يرى في الوجود شيئا غير المادة ويقول بالذهب التدري حتى النفس يزعم انها ذرات تتفرق عند الموت . ولكن هذا الذي ينكر الاله الحق الواجب الوجود يعترف

بالهة قومه اليونان ويزعم ان لها شكل الانسان وانها تأكل وتشرب وتتكلم اليونانية وان اجسامها من الضوء وانها تعيش في سعادة ولا تمى بامر هذا العالم ... فتأمل واعجب اذا صحت هذه الاقوال عن الرجل كيف يتردد فكره بين سمو الحكمة واسفاف الخيال .

٣ - في الأفعوى : اما رأيهم في الأخلاق ففيه طابع فلسفتهم وان كان هذا الطابع اشتهر بمعنى معكوس . انهم يقولون ان اساس الأخلاق اللذة وان غاية الانسان اللذة وان اللذة وحدها هي الخير والألم وحده هو الشر وان الفضيلة ليس لها قيمة ذاتية ولكن قيمتها بقدر ما توفر للانسان من لذة . وقد اشتهر هذا الرأي عن ابيقور حتى ظنه البعض اباحياً وصاروا يقولون عن الانسان المنغمس في الشهوات المستسلم الى اللذات انه (ابيقوري) والحاصل ان ابيقور يعنى باللذة شيئاً اسنى من ذلك فهو انما يريد ويقصد تلك اللذة التي لا تعقب ألماً ولا تسب كدراً ولا ضرراً . ويرى ان الألم نفسه اذا انتهى الى لذة يكون حيراً . ولم يقصد اللذة الجسدية دون سواها بل يرى ان اللذة العقلية اعظم قيمة من اللذة الجسدية لأن الجسم يشعر باللذة شعوراً موفتاً اما العقل ويحتفظ بلذته ما دام يذكرها . وليست اللذة في كثرة الحاجيات لأن كثرة الحاجات تجعل الحياة صعبة من غير ان تريد في السعادة غير لنا ان نحى حياة بسيطة معتدلة تؤمن لنا راحة البال وبهجة النفس .

وخلافاً للرواقين يرى الأبيقوريون ان الانسان حر الارادة .

الشكك

الفرق بين الشكك والسوفسطائيين: ان السوفسطائيين ينكرون وجود الحقائق وينكرون امكان المعرفة ، ويقولون كما علمت بتعذر تبادل المعارف بين الناس . اما هؤلاء الشكاك فذهبهم مبني على الشك . انهم يقولون بمعرفة الظواهر ويقولون باختلاف الرأي بين الناس باختلاف الأفراد ولكنهم لا ينكرون وجود الحقائق بل يقولون اننا عاجزون عن معرفة الشيء على حقيقته وعن اقامة البرهان على هذه الحقيقة لأن الشيء محال ان يبرهن عليه بالمقدمات والمقدمات محتاج الى برهان .. ولذلك يقولون (لا ادري) واذا قالوا في امر من الامور برأي تجنبوا الجزم واخذوا بالاحتمال . ولو كان تردد في امور الغيب التي وراء العالم الطبيعي لكان محل الاعجاب ولكنه يتجاوزها الى حقائق الحياة والطبيعة فيقولون (لا ادري) حتى لو سئلوا عن الفضيلة والخير والشر قالوا لا ندري . وحجتهم على هذه اللا أدريّة الجامدة : ان شعور الناس وادراكهم الحسي يختلفان طبيعياً وعقلياً باختلاف الأفراد . ومظاهر الأشياء تختلف ايضا باختلاف اوضاعها من قرب وبعد وباختلاف كينها ولونها وحركتها وحرارتها وما يفصلها عنا من الهواء ولذلك تظهر للناس بمظاهر مختلفة ولهذا تمنع الجزم برأي واحد فيها . اما المعتدلون من الشكاك فيجعلون الشك مذهباً نظرياً ويقولون ان على الانسان ان يعمل ولو كان لا يعرف الحق معرفة يينة لأنه يمكن ان يعرفه معرفة طنية .

المبحث الخامس الافلاطونية الحديثة

كل هذه الفلسفة اليونانية التي لحصناها لك ظهرت قبل الميلاد ،
 واما الافلاطونية الحديثة فهي مذهب ظهر بعد الميلاد بقرنين ونصف
 قرن و.أسسه (امانئوس سكاس . Ammonios Saccas)
 اول المعلمين الاسكندرانيين الذين حاولوا التوفيق بين تعاليم ارسطو
 وافلاطون . وقد مات هذا الرجل سنة ٢٤٢ ميلادية . وكان من
 اكبر تلاميذه رجل يدعى (افلوطين Plotin) ولد في اسبوط وتعلم
 في الاسكندرية وسافر الى بلاد الفرس ثم استقر به المطاف في روما
 واسس فيها مدرسته وانتشر مذهب في الاسكندرية وفي الشام وفي
 اثينا والعرب يطلقون على مذهب اسم (مذهب الاسكندرانيين) وتوفي
 سنة ٢٦٤ م ولم يكن لأفلوطين مؤلفات مبوبة ولكن تلميذه
 (هورفوريوس Porphyre) الصيداوي او الصوري هو الذي جمع
 اقواله ورسائله ورتبها على ستة اقسام في كل قسم منها تسع رسائل
 وسميت (التسوعات Enneades) .

بعد هذه المقدمة الموجزة لا يصعب عليك ان تجد من نفسك

مصادر هذه الأفلاطونية الحديثة ومنابعها ما بين قسم من آراء
أفلاطون ممزوجة ببعض افكار ارسطو وبإيمان المسيحية في عصورها
الاولى وبشيء من خيال الصوفية الشرقية القديمة .

وها أني ألخص لك أهم آراء هذا المذهب في نظرية الوجود لأضع
يدك على المصادر التي استقت منها الفلسفة العربية عند الفارابي وابن
سينا وابن طفيل استخف آرائها في مراتب الصدور والخلق وتسلسل
(العقول) في مدارات الأفلاك .. ولذلك على منابع بعض الآراء
الصوفية في الاسلام .

١ - الله والعالم : يقولون ان العالم متغير ، ولا بد له من
علة سابقة سببت وجوده والذي صدر عنه العالم واحد ازلي ابدى قائم
بنفسه ليس ذاتا ولا صفة ، وهو في كل مكان ولا مكان له ، خلق
الخلق من غير ان يحل فيها خلق بل ظل قائما بنفسه ، وهو علة العلل
ولا علة له ، وهو ليس بمادة ولا روح لأنه فوق المادة وفوق الروح ،
وليس متحركا ولا ساكنا وليس في زمان ولا مكان ولا يشبه شيئا
من الاشياء وهو لانهائي فلا تحسده الحدود ولا تدركه العقول ولا
يعلم عن طبيعته شيئا الا انه يخالف كل شيء ويسمو على كل شيء .

٢ - كيف خلق العالم : والى هنا نجد كلامهم عن ذات الله في
غاية التنزيه ولكنهم يخرجون عن هذا التنزيه عندما يحاولون بيان
كيفية الخلق فيقولون ان الله لا يمكنه ان يخلق العالم مباشرة لانه

فوق العالم ولأنه غير محدود والالاضطر الى الاتصال بالعالم مع انه بعيد عنه رفيع عن مستواه ، ولأنه واحد والعالم متعدد والمتعدد لا يصدر عن الواحد ، ولأن الخلق عمل شيء لم يكن وهو يستدعي التغير في ذات الله والله لا يتغير .

٣ — ولكن كيف خلق الله العالم ؟ يقولون ان تفكير الله في نفسه وكماله نشأ عنه (فيض) وهذا الفيض هو العالم . وكما بعث الله ضوئاً والثلج برداً كذلك انبعث من الله شعاع كان هو العالم . فشاق العالم كان انبثاقاً طبيعياً من غير ان يكون في الخلق معنى الحدوث ومن غير ان يقتضي تغيراً في الله . واول شيء اسبق من الواحد هو (العقل) وهذا العقل له وظيفتان : التفكير في الله والتفكير في نفسه .

ومن هذا العقل انبثقت (نفس العالم) وهي كالعقل تنتمي الى العالم الالهي الروحاني الا انها دون العقل درجة فهي تقف على هامش العالم الروحاني قريبة من حدود العالم المحسوس . وهي وسيط بين العقل والأشياء تنقل العلل والاسباب منه اليها .

ومن نفس العالم انبثقت (نفس ثانية) وهي الطبيعية وهذه النفس الثانية تشترك مع العالم المادي وتخرج به .

و (النفس الثالثة) والأخيرة هي النفوس الجزئية وهي تنشق ايضاً من نفس العالم .

وبعد النفوس الجزئية يأتي في سلم الكمال (المادة) .

والمالم المحسوس في رأيهم حيوان كبير او انسان كبير والنفس
علة حر كاته الكلية اي حركة الأجرام السماويه ... فتأمل .

٤ - الرصول الى الله : ولا كان كل كائن قد انبثق عن
الواحد الاول وهو الله تعالى فان هذه الكائنات جميعها تميل بفطرتها
للرجوع الى الذي صدرت عنه . وغاية الحياة التحرر من قيود المادة .
واول خطوة الى التحرر هو تحرير النفس من قيود الجسم وقيود
الحواس وعن هذا تنشأ الفضائل العاديه .

والخطوة الثانية : الفكر والتفلسف .

والخطوة الثالثة : ان تسمو النفس فوق التفكير وتصل الى العالم
اللدني . ثم بعد ذلك تخطو خطواتها الاخيرة فتذوب بالله بالهيام
والدهول والفيوض حتى تتحد به ... والنفوس البشرية الراقية قد
بصل الى هذه الدرجة في لحظات من الحياة ثم تعود الى بشريتها .

وسوف تجد كل التخليطات عن كيفية الخلق ومراتب الصدور
والعقول والنفوس وعن كيفية الاتصال بالله مأخوذة على علاقاتها عنه
بعض الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وغيرهما ؟

الفلسفة العربية

نمير

لا بد ان نمهد للكلام عن الفلسفة العربية بمقدمة موحزة عجي
يتاح لك بها ان تلقى على مراحل التفكير الفلسفي عند العرب نظرة
اجمالية واحدة تحيط باطرافه: لم يكن للعرب في جاهليتهم علم بالفلسفة
ولا المام . ولكن عقولهم لم تخل من تفكير فلسفي مشتمت يكاد يكون
فاصرا على نواحي الحكمة الأخلاقية والعملية ظهر على السنة حكمائهم
وشعرائهم كالذي روى عن (لقمان الحكيم) و (اكثم بن صيفي)
و (زهير بن ابي سلمى) و (قس بن ساعدة) وغيرهم . وهو ، وان
كان قطعاً مفرقة وجلا مبعدة ، يدل على دكاء مشرق وحس مرهف
وتأمل عميق في كثير من نواحي الحياة العملية .

وقد كان هذا النظر الفلسفي يقتبس انواره من جزوة الدكاء
العربي ، ومما عرفه العرب من جكمة الاديان السابقة ، ومما احدهو في
اسفارهم عن جيرانهم الفرس والروم من القصص والمواعظ . ثم جاء
الاسلام بتعاليمه العالية ومبادئه السامية وحكمه البالغة فملك عليهم
قلوبهم وعقولهم فلم يشتغلوا في العصر الاسلامي الاول بعلم سوى علم
الدين ولم يفكروا بشيء سوى ما ارشدهم اليه الدين . ولكن لما
استقرت اقدامهم في فارس والشام وتم اختلاطهم بالمجوس والمصارى

واليهود ، اخذ الفكر العربي يقتبس اشياء جديدة في العلم والمعرفة ،
واخذت الدراسات الدينية تميل نحو التفقه والتمحيق ، فلما تبصر عهد
الدولة الأموية حتى كان البحث الديني يتطور ويسير نحو التفلسف في
مباحث القضاء والقدر وحرية الارادة والتكليف . ونشأ الخلاف في
خلق القرآن وادى الى بحث الصفات الالهية وماهيتها واحتدم
الجدل في جميع هذه المواضيع بين المعتزلة وخصامهم من المحافظين
فظهر (علم الكلام) وتشعبت مباحثه حتى اصبح عبارة عن فلسفة
اسلامية فاعية بذاتها . وكان ما كان من ترجمة كتب اليونان في
الفلسفة والعلم في ايام المتصور والرشيد والمأمون وغيرهم فاستهوت هذه
العلوم ، ولا سيما الفلسفة ، عقول الناس فانكبوا عليها واشتغلوا
بشرحها او تلخيصها واقطع بعضهم الى الفلسفة ، ونهض رجال
الدين يتداركون ما تجرّه اباطيل الفلسفة على الدين من خطر فعمدوا
الى الرد عليها معتمدين على القرآن الذي ينطوي على رد مسهب عميق
على اخطاء الفلاسفة ، ولا سيما الطبيعيين الملحدين ، وتحدث دقيق للدائرة
التي يمكن ان تطوف بها العقول من عالم الغيب ، فتكون من جميع
هذه الجهود العقلية ببيان فلسفي عظيم هو الفلسفة العربية الاسلامية .
ولما كانت بواكير البحث الفلسفي المنظم عند المسلمين قد ظهرت
لدى المتكلمين من المعتزلة وغيرهم لأن هؤلاء سبقوا الفلاسفة المسلمين
في الزمن ، ولما كانت مذاهب هؤلاء المتكلمين ان لم تكن هي
الفلسفة العربية الحقيقية كما يقول (ريتز) فان المذاهب الكلامية ؟

تؤلف على كل حال قسما من أهم أقسام الفلسفة الإسلامية فأننا سنقدم القول عن علم الكلام والمعتزلة والأشاعرة ثم نتكلم عن الفلسفة المشرقية والاندلسيين على الترتيب التالي :

- ١ — علم الكلام .
- ٢ — المعتزلة والأشاعرة .
- ٣ — الترجمة والترجوم .
- ٤ — التصوف والصوفيون في الإسلام .
- ٥ — الكندي .
- ٦ — الفارابي .
- ٧ — ابن سينا .
- ٨ — أخوان الصفا .
- ٩ — أبو الملاء العربي .
- ١٠ — الفزالي .
- ١١ — ابن طفيل .
- ١٢ — ابن رشد .
- ١٣ — ابن خلدون .

علم الكلام

علم الكلام ويسمى علم التوحيد هو علم يبحث عن وجود الله تعالى وما يجب أن يثبت من صفاته وما يجوز أن يوصف به وما يجب أن ينفي عنه ، ويبحث عن الرسل لإثبات رسالتهم وما يجب أن يكونوا عليه وما يجوز عليهم وما يمتنع .

وهو علم نشأ في العصر الثاني وتطور لأسباب كثيرة منها : ان النظر الديني كان يميل في العصر الأول إلى البساطة ويتجنب التعمق ثم ظهرت بعد الفتوح الاسلامية امور استنبط العلماء احكامها من طريق الرأي والقياس فاتسعت دائرة الباحث الدينية واختلط المسلمون باهل الديانات والمقائد الاخرى من نصارى ويهود ومجوس ودهرية واطلموا على معتقداتهم ، ثم انتشرت الفلسفة ومال الفكر نحو التعمق في فهم معاني القرآن والنظر في التشابه من الآيات والتوفيق بينها وبين المحكمات ، وظهر الجدل حول حرية الارادة والقضاء والقدر والتكليف ، ومن هنا امتد البحث إلى افعال الله تعالى وإلى افعال المبد وإلى الحسن والقبح في الأشياء هل هما ذاتيان ام تابعان لأمر الشرع ونهيه ، ثم امتد البحث ايضا الى كلام الله تعالى هل هو قديم ام حادث وإلى صفات الله تعالى هل هي عين الذات ام غير الذات وما زال الجدل ينسع ويتطور في جميع هذه الباحث وغيرها

حتى تكون من مجموعها هذا العلم الذي يسمونه اليوم (علم الكلام)
او علم التوحيد .

وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية فقيل انه سمي باسم أشهر
مسألة وقع الخلاف فيها وهي (كلام الله) وقيل انه سمي كلاماً لأنه
يشبه في طرق استدلاله اساليب المنطق وقيل غير ذلك . وعلى كل
حال فانه لم يأخذ هذا الاسم إلا في العصر العباسي لأن اهل الصدر
الأول لم يكونوا يفرقون في النظر الديني بين الاحكام والعقائد ، ثم
اطلق على المعاملات اسم (الفقه) واطلق على المباحث المتعلقة بالعقيدة
اسم (الفقه الاكبر) ثم تطور موضوع هذا القسم كما بينا وسمي
علم الكلام .

ولما كانت مباحث هذا العلم تكاد تكون منحصرة في وجوه الخلاف
بين مذهب المعتزلة ومذهب أهل السنة والجماعة الذي حمل رأيه في
في النهاية الأشاعرة فانتقل بك إلى البحث عن المعتزلة والأشاعرة
وآراء كل منهم فيما اختلفوا فيه .

المعتزلة والاشاعرة

المعتزلة فرقة من اعظم فرق الديانة الاسلامية ومن اكبرها فضلاً في الدفاع عن الدين . ولا فرق بينها وبين أهل السنة والجماعة إلا في أمور معدودة نشأت من تعمق المعتزلة في فهم الدين وتفلسفهم في العقائد . وأعظم رجال هذا المذهب : واصل بن عطاء وعمر بن عبيد وابو الهذيل العلاف والنظام والجاحظ والحمد بن أبي داود والجبائي وغيرهم ، ويقال في سبب تسميتهم بالمعتزلة أن واصل بن عطاء رأس هذه الفرقة اختلف مع استاذة الحسن البصري في مرتكب الكبيرة أهو كافر أم مؤمن ؟ وزعم واصل انه لا كافر ولا مؤمن فانكر عليه الحسن البصري قوله هذا فاعتزله واصل وأخذ يعلم اصولاً لم تكن من رأي استاذة قليل عنه (اعتزل) وقيل عن جماعته (المعتزلة) وقد يكون سبب التسمية غير هذا .

ولما كان العلماء من اتباع السلف يتجنبون التعمق والتفلسف في فهم الدين فقد كان من الطبيعي أن يقاوموا آراء المعتزلة فيما رأوه منها مخالفاً لظاهر الدين وإن كانوا جميعاً متفقين على تحاوية الزنادقة والدهريين واشياعهم من كل فرقة وملة .

ثم طهر الشيخ (ابو الحسن الأشعري) في اوائل القرن الرابع ، وكان معتزلياً من تلاميذ أبي علي الجبائي احد شيوخ المعتزلة ، ثم

ترك الاعتزال وكون مذهباً وسطاً بين موقف السلف اهل السنة والجماعة وبين تطرف المعتزلة واخذ يقرر العقائد اصول على النظر العقلي والفلسفي والديني معاً . وارتاب في امره السلفيون وطعنوا في عقيدته حتى أن الخنابلة كفروه واستباحوا دمه . ثم نصره جماعة من اكابر العلماء (كأمام الحرمين) وابى بكر الباقلاني والاسفرايني وسموا رأيه بمذهب اهل السنة والجماعة وهو لا يزال إلى يومنا هذا عمدة المسلمين في امور العقائد .

مبادئ المعتزلة :

للمعتزلة آراء عديدة خالفوا بها اهل السنة كما سترى واصلت الخلاف يرجع إلى خمسة مبادئ اشتهرت عن المعتزلة ومنها تكويت وفرعت وجوه الخلاف الاخرى وهذه المبادئ هي :

١ - القول بالتوحيد

٢ - القول بالعدل

٣ - القول بالوعد والوعيد

٤ - القول بالترتبة بين المنزلتين

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وها أنى أخلص لك ما ينطوي تحت كل مبدأ من وجوه الخلاف :

١ - التوحيد والمسائل التي نشأت عنه التفلسف :-

١ - توحيد الله هو الأصل الذي يمتاز به دين الاسلام ويجمع

عليه المسلمون كافة . ولكن المعتزلة تفلسفوا في بيان التوحيد وتعمقوا وأولوا جميع الآيات التي توهم معنى التشبيه ونهجوا منهج الفلاسفة في التجريد وتحديد معنى الواحد .

وكان من رأي السلف أنه يجب الإيمان بالوحدانية بلا تعمق ولا تفلسف وأنه يجب الإيمان بالمتشابهات من غير تأويلها .

ب - وثار من التفلسف في بيان معنى الوحدانية بحث جديد يتعلق برؤية الله تعالى وهل هي ممكنة أم لا ؟ فقال المعتزلة إن رؤية الله مستحيلة لأن الله ليس بجسم وليس له جهة واستدلوا على ذلك بآيات قرآنية وانكروا ما ورد من الحديث بشأن الرؤية وعارضهم اتباع السلف فقالوا بإمكان الرؤية واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة وأنكروا على المعتزلة التعمق في هذه المباحث .

ج - ومن التفلسف في معنى التوحيد أيضاً امتد بحث المعتزلة إلى الكلام في بعض صفات الله تعالى وهي (العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام) هل هي عين ذاته أم غير ذاته ؟ أي هذه الصفات هي الذات نفسها أم زائدة عن الذات ؟

فقال المعتزلة ذات الله وصفاته شيء واحد . فالله حي عالم قادر بذاته لا بحياة وعلم وقدرة زائدة على ذاته لأنه لو كان كذلك لكان هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول وهذه حالة الأجسام ولو كانت كل صفة قاعمة بذاتها لتعدد القدماء .

وقال اتباع السلف نحن نؤمن بهذه الصفات كما وردت ونحتاج

التعمق في البحث لأن معرفة صفات الله فوق قدرة العقل . وقال الأشاعرة إن صفات الله قديمة قاعة بذاته تعالى .

د - ومن البحث في صفات الله تعالى والتعمق في معانيها نشأ القول في كلام الله وخلق القرآن . فقال المعتزلة ان القرآن مخلوق وليس كلاماً أزلياً . وتمسك اتباع السلف بتجنبهم الخوض في هذه المباحث التي هي وراء قدرة العقل وقالوا (القرآن كلام الله ولا يقول أنه مخلوق أو غير مخلوق ، والكلام في هذا دعة) وغالى البعض من هؤلاء السافين فقالوا ان نفس الكلمات والحروف الموجودة بين دفتي المصحف هي بمبها كلام الله ولي ازية غير مخلوقة . واستحكم النزاع بين الناس حول هذا الامر وانتشر الى العامة فكالت الطامة وحدثت بسينه الفتنة .

ثم جاء الاشعري فاتخذ رأياً وسطاً حيث قال : ان الكلام يطلق باطلاقين احدهما الصوت والاخر كلام النفس فكلام الله النفسي هو الازلي القديم الذي لا يتغير واما الكلمات والحروف الموجودة بين دفتي المصحف فهي مخلوقة . وانكر المعتزلة على الاشاعرة هذا الكلام النفسي وطال الجدل بينهم فيه .

٢ - (العدل) والمائل لبني نساء من الفيلسوف في

أ - من التعمق في تفسير معنى العدل الالهي نشأ عند المعتزلة البحث في افعال الله وغايته من خلق العالم ، والحسن والقبح ، واملال العباد وحرية الارادة .

فقالوا ان الله تعالى يسير بالخلق الى غاية ويريد الخير لخلقه وبالفوا
في هذا الرأي وتطرفوا حتى زعم بعضهم انه يجب على الله ان يعمل
ما فيه صلاح عباده بل يجب عليه ان يراعي الاصلح لهم .
وقال الاشاعرة انه ليس لنا ان نعلم كلام الله تعالى بفرض
او غاية ولو جاز القول بالغاية فلا نستطيع ان نفسر اعمال الله بالغايات
التي نفهمها . وقالوا ان الله يريد الخير لعباده ولكن ذلك ليس
واجباً عليه .

ب - وقال المعتزلة في نظرية الحسن والقبح انهما ذاتيان في الاعمال
ويستطيع العقل ادراكهما وان الشرع في اوامره ونواهيه يراعي
ما في الاشياء من حسن وقبيح وقال معارضوهم ان الحسن والقبح
تابعان لأمر الشرع فالحسن ما أمر به الشرع والقبيح ما نهى عنه .
ج - وقال المعتزلة في ارادة الله لاعمال العباد ان الله يريد من اعمال
عباده ما كان خيراً ان يكون وما كان شراً ان لا يكون . وقال حصومهم
انه مرید لجميع ما كان وان كل ما في الكون من خير وشر هو
بارادة الله تعالى .

د - ومن هذا التعمق في معنى العدل والارادة نشأ البحث في
اعمال العباد وهل هي مخلوقة لله ام مخلوقة للعبيد . وقد اتقسم
المسلمون في هذا الى ثلاث فرق : المعتزلة والجبرية واهل السنة والجماعة
اما المعتزلة فقالوا ان اعمال العباد مخلوقة لهم وباختيارهم المحض
ولولا ذلك لما صح التكليف والثواب والعقاب .

واما الجبرية فيرون ان افعال العباد واقعة بقدره الله وحدها وليس
 الانسان الا محلا لما يجريه الله على يديه فهو مجبر كالجماد . ولو كان
 الانسان خالقا لافعال نفسه لوجب ان تكون هنالك افعال تجري على
 غير مشيئة الله تعالى ويكون هنالك خالق غير الله . وامتنع اسباع
 السلف عن الخوض في هذه المباحث واستنكروها . ثم جاء الاشعري
 برأي اراه ان يوفق به بين الرأيين المتطرفين فوضع نظرية (الكسب)
 وحاصلها : ان الله تعالى يخلق العمل عند قدرة العبد وارادته .
 وهذا الاقتران بين خلق الفعل وقدرة العبد المحدثه هو (الكسب)
 وانت ترى ان هذا الرأي لم يغير وجه المسألة ولم يحل المشكلة
 ولهذا يرى الراسخون في العلم ان البحث عن القضاء والقدر والتكليف
 هو بحث فيما وراء قدرة العقل . ويقولون ان هذا العقل يشهد بان
 قدره الله مكون الاكوان هي فوق كل شيء وشاملة لكل شيء في
 الكون ، ولا يعقل ان يجري شيء في الكون الا بقضائه وقدره . كما
 ان هذا العقل نفسه يشهد ان الانسان في اعماله الاختيارية قائم
 بتصرف ما وهب الله له من المدارك والتقوى فيما خلقت لأجله . واما
 البحث فيما وراء ذلك للتوفيق بين الامرين فهو من باب طلب سر القدر
 الذي لا ينبغي الخوض فيه .

٣-٤- الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزتين :

الوعد والوعيد هو الاصل الثالث من اصول المعتزلة و (المنزلة بين
 المنزتين) هو الاصل الرابع . اما الاول فنشأ من زعمهم ان العدل

واجب على الله لأن على العادل ان ينفذ وعده ووعيده لأنه ألزم به نفسه . واما المبدأ الرابع فمتشأه خلافهم مع اهل السنة والجماعة في تعريف الصغائر والكبائر . فقال المعتزلة ان الكبائر ما اتى به الوعيد والصغائر ما لم يأت به الوعيد . وقسموا الكبائر الى قسمين : قسم يدخل في حدود الكفر وهو التشبيه ونسبة الجور الى الله والتكذيب ، وقسم اقل ذنباً ويسمى مرتكبها فاسقاً . والفق عدم منزلة بين المنزلتين الكفر والايمان .

وقل خصومهم ثواب اله فضل وعد به ولا يخلف الله وعده لأن خلف الوعد نقص واما العقاب فهو عدل ولك ان يعفو وليس في خف الوعيد نقص . وانكروا عليهم تلك المنزلة بين المنزلتين

٥ — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

وهو لعمري اصل عظيم من اصول الدين لا خلاف فيه وليكن المعتزلة ذهبوا في تطبيقه وتنقيذه الى اقصى حدوده ومنتهى معانيه فقالوا ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب ان يتأبى بكل الاساليب التي أمر بها الدين ولو ادى الامر الى قتل فاعل المنكر . وكل ما عارضهم خصومهم فيه من هذا الاصل هو هذه الشدة التي قد تؤدي الى نتائج وخيمة ، وتنتقص من سلطات الدولة وتنتشر الفوضى بين الناس .

الترجمة والمترجمون

إذا اتبع لك ان تقرأ جميع ما كتبه فلاسفة العرب وقفت عند كثير منهم على شيء غير يسير من التخليط والنشويش بل الحطأ في تفهم بعض الآراء الفلسفية اليونانية على حقيقتها التي تجلت وتركزت بعد ان تمت المقابلة بين الترجمات العربية والاصول اليونانية المكتشفة في عصر النهضة . والذنب في هذه الاخطاء ليس ذنب الفلاسفة المسلمين ولكنه ذنب الترجمة والمترجمين لذلك اردت ان اقول لك كلمة في هذا الموضوع لتكون على بينة .

يقولون ان ترجمة الكتب اليونانية بدأت في اول عهد الامويين بتشجيع خالد بن يزيد الاموي المتوفي سنة ٨٥ هـ وان صح هذا فانه لم يعد ترجمة بعض كتب الكيمياء ثم ترجمة كتب الطب والرياضيات في عهد المنصور والرشد . اما كتب الفلسفة فانما نقلت وترجمت في عهد المأمون ، ثم المعتصم والواثق والمتوكل والمعتضد والمستعين ، على ايدي السريان والسوريين .

واسهر المترجمين الطيب العالم جورج جوس بن مجتيشوع طيب المنصور واولاده من آل مجتيشوع وحنين بن اسحق الحيري العالم رأس المترجمين ووقبهم في ايام المأمون وابنه اسحق بن حنبل وابن اخيه حيش بن الحسن ويحيى بن عدي تلميذ حنن بن اسحق وثابت بن قرة الحراني اكبر المترجمين في عهد المعتضد وقسطا بن لوقا البعبيكي زعيم النقلة والمترجمين في ايام المستعين . والفيلسوف

يعقوب بن اسحق الكندي الذي يقال انه كان من حذاق المترجمين .
وإذا سألتني عن سبب ذلك التشويش في الترجمة فإني اردته الى
عدة اسباب أهمها :

١ — ان هؤلاء المترجمين لم يكونوا من قبل على احاطة تامة
بالفلسفة اليونانية بل اكثرهم اطباء وبعضهم ليس له من مؤهلات
الترجمة إلا معرفة اللغة اليونانية والسريانية .

٢ — ان ترجمة كتب الفلسفة اليونانية والافلاطونية الحديثة
لم تقع على الترتيب والتوالي بل حصلت متقطعة .

٣ — حتى بعد ان تمت ترجمة اكثر الكتب لم تنسق تنسيقاً
يراعى فيه الترتيب التاريخي الذي يساعد على تفهم الآراء الفلسفية
وكيفية تطورها .

٤ — جهل الفلاسفة المسلمين لغة اليونان واضطراهم للتقيد
بالنصوص المترجمة .

هذه هي الاسباب لاختفاء الترجمة وهي الاسباب التي جعلت
بعض فلاسفة العرب يخلطون بين آراء ارسطو وافلاطون وبين
الافلاطونية الحديثة على ما ذكرت لك في المباحث السابقة .

النصوف والصوفيون

إذا أنت تشددت في تفسير معنى التفلسف العلمي وضيق دائرة حتى لا يدخل فيها إلا من كانت له آراء واضحة مؤسسة على النظر العقلي الخالص آل بك الأمر إلى أن تخرج التصوف عموماً والتصوف في الإسلام خصوصاً من عداد المذاهب الفلسفية. ولكنك إذا نسأحت في تفسير معنى التفلسف ووسعت دائرة حتى تشمل كل من يحاول التطوع إلى عالم الغيب ولو من طريق الاتصال الروحي دونه النظر العقلي الخالص كان لك أن تعد التصوف مذهباً فلسفياً وإن نحشر بعض المتصوفين في عداد الفلاسفة.

وإن كان من الصعب علينا أن نحدد حقيقة التصوف لدى قدماء الصينيين والهنديين لاختلاط التصوف عندهم بالعقائد والخرافات والاساطير، فإننا نستطيع بكل سهولة أن نحدد حقيقة التصوف في الإسلام ونرده إلى منابعه ونكشف عن مراحل تطوره العجيب. لقد بدأ التصوف في الإسلام زهيدا وعبادة وانتطاعاً إلى الله وانصرافاً عن متاع الدنيا، وما زال عند أهل الحقيقة من رجاله كذلك. ولكن هذه النواة الحيرة تطورت على اختلاف المسالك حتى صارت عند بعضهم شعوبة وعند آخرين فلسفة.

وإذا نحن انعمنا النظر وجدنا أن جيش التصوف في الإسلام يتألف بقواده وجنوده من فئات كثيرة :

فئة العابدين الزاهدين الذين سلكوا سبيل التحوف للعبادة

والزهد دون سواهما .

وفئة الفقراء والبائسين والمفلوكين والمتعبين والمذنبين الذين وجدوا في طريق التصوف عزاء واملأ وراحة وسكينة وطمانينة .
وفئة المتهوسين الجهال الذين حسبوا التصوف بذاته وسيلة كافية للكشف والمعرفة .

وفئة الدجالين الذين اتخذوا التصوف وسيلة للرزق والجاه .
وفئة النظائر العلماء الذين جربوا وخبروا فوجدوا ان عقولهم اعجز من ان تصل الى ادراك الحقائق العلوية فحاولوا عن طريق التصوف وامانة الجسد وتنشيط الروح استكشاف تلك الحقائق والنفوذ الى عالم الغيب .

ولست اعني ان القبول لم يكتب الا للمخلصين من الفئة الاولى فكم وكم طلب العلم لغير الله فابى ان يكون الا الله وهكذا كانت شأن بعض هؤلاء المتصوفين الذين طلبوا التصوف لغير الله فما اوغروا فيه حتى استنارت قلوبهم وتطهرت نفوسهم فجازوا نعمة الوصول الى اعتاب الرضا والقبول . يهدي الله لسوره من يشاء . اليس الله بعلم بالشاكرين .

وانك قد تتساءل كيف اعتقد هؤلاء النظائر المعظمون للعقل دون سواه ان التصوف يكون وسيلة للمعرفة فاجيبك ان الواقع المشاهد اراتنا ان هنالا ضربين من الاستشفاف الروحي : احدهما يأتي عن طريق الرياضة الجسدية وتنشيط الروح والثاني يأتي عن طريق الكشف الالهي لمن كرمه الله بالولاية من غير سبق رياضة ولا تقشف او بعد سبق رياضة وتقشف . ولكن لما كان الغالب على

هؤلاء الاولياء الصالحين هو الزهد والتصوف والعبادة والابصراف
عن الدنيا فقد استقر في الازدهان ان هؤلاء العارفين الواصلين انما
عرفوا ووصلوا من طريق التصوف . والنفوس في مأزق الشك
واليقين قد تصل الى حد من الضيق والاضطراب لا تجد منه محلاً
الا بالالتجاء الى الله فان لم تجد في هذا الملجأ المعرفة التي تشتاق اليها
فانما تجد راحة القلب وسكينة النفس التي تقتقر اليها .

وهكذا بدأ التصوف في الاسلام زهداً وعبادة وانتهى في التاريخ
الى ان صار طريقاً من طرق المعرفة ومذهباً من مذاهب الفلسفة
وجاءت عصور اصبحت فيها التصوف فناً تعبدياً قائماً بذاته وله قواعده
ولغته ورموزه وشعره ومقاماته واحواله والقابله . (فالمقامات)
اولها التوبة وثانيها الورع وثالثها الزهد ، ثم الفقر والصبر والتوكل
والرضا بكل ما ياتي من الله . فاذا تدرج السالك في هذه المقامات
اعتزته (احوال) يترقى فيها من حال الى حال وهي : المراقبة
والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والاطمئنان
والمشاهدة واليقين والوجد والفناء وفناء الفناء والبقاء .

وكما اتخذ بعضهم من الشعر الغزلي ترجيحاً للتعبير عن حبه وغرامه
ووجده وهيامه وذهوله وفنائه فقد اتخذ البعض من الغناء والموسيقى
وسيلة لتبسيط الاشواق واثارة العواطف اثناء الذكر وتطورت
حركات الطرب الروحي الصادق التي قد تظهر من بعضهم حتى صارت
عند الاتباع والمريدين طريقة للذاكرين ، وانما الاعمال بالنية والله
علم بذات الصدور .

والى هنا كان في التصوف كثير من الجمال والسمو ولكن

ظهرت فيه طرائق اختلط فيها الاستشفاف الصناعي بالكشف الالهي واختلطت الشعوذة بالكرامة حتى أصبح من الصعب على العامة التفريق بين الاولياء والمشعوذين وقد امرنا ان نثبت الكرامة الاولياء ولم نؤمر باثباتها لانسان بذاته مهما ظهر من كراماته لذلك تراني اكتفي بهذا القدر من الكلام عن الصوفيين وانحائي الخوض في بيان موافقة هذه الطرائق للدين او مخالفتها له او بيان خطاها وصوابها ونفعها وضررها لأن هذا يحتاج الى درس عميق ووقت طويل ولأني اعتقد ان بين المتصوفة فئة من كبار الاولياء المخلصين فاحشى ان يقع ما يستلزمه البحث المطلق من النقد على واحدة منهم من حيث لا اريد .

الكندي

وفاته سنة ٢٦٠ هـ

ليس في منهاج دروسك ذكر لهذا الفيلسوف ولكي اذكره
لث اعاماً للفائدة .

هو يعقوب بن اسحق الكندي من قبيلة كندة اول من اشتغل
بفلسفة المسلمين ويلقبه بعض مؤرخي الفلسفة العربية بفيلسوف
العرب لانه عربي الاصل تميزه عنه اقرانه من الفلاسفة الذين ليسوا
من اصل عربي .

ويقال ان الكندي هو اول من اخذ بمذهب المشائين في
الاسلام وانه كان من حذاق المترجمين لكتب اليونان وانه اشتم
بتهديب ما ترجمه سواء ولا ادري مبلغ هذا من الصحة . ومع كثرة
مؤلفاته لم يبق منها الا اقلها شأن . ولكن يقال انه كان واسع
الاطلاع على علوم عصره وانه كان يميل في المسائل الكلامية الى
رأي المعتزلة وهذا طبيعي ، وله محاولات في سبيل التوفيق بين
الدين والفلسفة . وآراءه الفلسفية مستقاة من الافلاطونية الحديثة
ومموجة بمذهب ارسطو وافلاطون والفيثاغورية .

رأيه في الوجود : يقول الكندي انه بعد أن اطلع على الاديان
والمذاهب وجدها كلها مجمعة على الاعتقاد بان العالم صادر عن علة
اوى واحدة ازلية لا يستطيع علمنا ان يعرف عنها اكثر من هذا .
وواجب على كل ذي نظر ثاقب ان يقر بالوهية هذه انعملة . والله قد

ارشدنا إلى هذا السبيل بلسان رسوله .

ولكن الكندي بعد هذا القول السديد تستهويه الافلاطونية الحديثة فيقول معها ان فعل الله بالعالم هو بوسائط كثيرة يؤثر الأعلى منها في الأدنى وان النفس في مرتبة وسطى بين العقل الالهي والعالم المادي وعنهما صدر عالم الأفلاك ومنها فاضت النفس الانسانية الى عبر ذلك من الألفاظ ...

وبينما تراه يقول : ان كل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباط علة بمعلول ، وهذا من حير آرائه ، نراه يحنج إلى حبال من قالوا بتأثير الأفلاك والاجرام السماوية في الخلق فيقول يستطيع أن تنبأ بالمستقبل من حركات الاجرام السماوية .

ومن أبدع الآراء التي تروى عنه ، قوله : متى استطعنا أن نعرف موجوداً من الموجودات معرفة تامة كانت لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الاخرى في العالم . فاذا صح عنه هذا يكون الكندي قد سبق (لـيبنيز Leibniz) الفيلسوف الألماني الذي يقول (ان الكون مؤلف من درات اولية روحية وفي كل ذرة منه يتمثل الكون كله ولو استطعنا أن نوفق لفهم حقيقة واحدة لأمكننا أن نفهم بواسطتها العالم بأسره) .

الفارابي

وفاته سنة ٣٣٩ هـ

مباية : تركي الأصل من مدينة فاراب . رحل إلى بغداد ثم إلى حلب والتحق بسيف الدولة . يقال أنه كان عارفا بلغات كثيرة . برع في الفلسفة والرياضيات والطب (وإن لم يتخذ مهنة) والموسيقى وغيرها من العلوم . وكان زاهداً في الدنيا مع اقبالها عليه حتى روي أنه اكتفى بأربعة دراهم أجراها عليه سيف الدولة . وكان ميالاً إلى الوحدة والتأمل بين الرياض والفنادران . ومات بدمشق ودفن فيها . يقول مؤرخو الفلسفة عن الفارابي أنه أكبر فلاسفة المسلمين وأنه لم يكن بينهم من بلغ مرتبته وإن الرئيس ابن سينا يكتبه تخرج وبكلامه انتفع . ويعد مؤسس الفلسفة العربية . وعلى كل حال فن الرجل من أعظم فلاسفة المسلمين .

مؤلفاته : للفارابي مؤلفات كثيرة ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى أربعين رسالة ومن أهمها شرح على كتاب أرسطو (في الأخلاق والعلم الطبيعي والنفس والتلطق) . ويعد الفارابي أكبر شارح لفلسفة أرسطو قبل ابن رشد . وله كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) هذا فيه حذو افلاطون في (الجمهورية) وله رسالة (السياسة المدنية) ورسالة (الجمع بين آراء الحكميين افلاطون وارسطو) وكتاب

(إحصاء العلوم) الذي تكلم فيه عن نحو عشرين علماً وله شروح وتعليقات على كتب ارسطو في المنطق واشتهر الفارابي بهذا العلم حتى لقب (بالمعلم الثاني) كما لقب ارسطو بالمعلم الأول .

رأب في المعرفة : أبرز آراء الفارابي في المعرفة دفاعه عن
(الأفكار القطرية) التي كانت الشغل الشاغل لأعظم الفلاسفة المحدثين
وعليها بنوا آراءهم في نظرية المعرفة. وما الأفكار القطرية إلا الأوليات
التي قال بها ارسطو . يقول الفارابي : إن العلم ينقسم إلى تصور مطلق
وتصور مع تصديق . ودون التصور ما لا يتم إلا بتصور يتقدمه كما لا
يمكن تصور الجسم إلا بتصور الطول والعرض والعمق ولكن
ليس يلزم ذلك في كل تصور بل لا بد من الانتهاء إلى تصور يقف
ولا يتقدمه تصور كالوجود والوجوب والامكان والأوليات الطاهرة
في العقل كقولنا (الكل اعظم من الجزء) ، (وإن طرقي النقيض
يكون أحدهما صدقاً والآخر كذباً) . فهذه أحكام ظاهرة ومركوزة
في الدهن . ولا يطالب البرهان عليها لأنها بينة بنفسها وبقيية إلى
أقصى درجات اليقين ولا يمكن الاستغناء عنها لأنها أساس كل تصور
وتصديق ولولاها لاستحالت البرهنة على أي شيء وهي التي أسكرها
الشكاك حين تطلبوا البرهان عليها فجعلوا الوصول إلى اليقين أمراً
مستحيلاً .

وسترى قيمة هذا البيان وعمقه متى قرأت آراء أكابر الفلاسفة
 المتأخرين في نظرية المعرفة .

رأيه في الوجود : وعلى هذه الأسس من المعرفة وضع الفارابي رأيه في الوجود فأتى بكلام بديع سلك به مسلكاً جديداً في الاستدلال على وجود الله تاركا (دلائل الحوادث) المعروف حيث يقول : إن الوجودات هي عقلاً على ضربين : أحدهما (ممكن الوجود) والثاني (واجب الوجود) . وممكن الوجود إذا فرض غير موجود لم يلزم عن ذلك محال لأن وجوده بغيره لا يذاته . أما واجب الوجود فهي فرض غير موجود لزم عنه محال . والعالم بما فيه من أشياء هو من الضرب الأول أي من (ممكن الوجود) والممكنات التي يفتقر وجودها إلى غيرها لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علوة معلولا ولا يجوز أن تكون على سبيل الدور بل لا بد من انتهائها إلى شيء (واجب الوجود) وهو الله تعالى . وهذا الواجب الوجود متنزه عن العلل مثل المادة والصورة ومبره عن كل صفات النقص ووجوده أزلي أبدي ولا حاجة به إلى شيء . يندمقاء وهو لا يتغير من حال إلى حال . وهو واحد لا يقبل التحركة وهو أول ولا مبدأ له وهو خير محض وهو حكيم وحى . عالم وفادر ومريد وله غاية الكمال والجمال والبهاء . ولا يرهان عليه بل هو برهان على كل شيء .

أما في صفات الله فيقول : إن ما ثبتته لله تعالى من صفات الكمال لا يدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها بل تدل على معاني اشرف واعلى . وبعض الصفات تضاف للذات من حيث هي وبعضها يطلق عليه من حيث علاقته بالعالم ومن غير أن يكون هذا ماقضاً لوحدة الذات الإلهية وهذه الصفات لا تدرك عقولنا كنهها إلا

بطريق التمثيل القاصر . لانه وان كانت معرفتنا بالله تعالى الذي هو اكمل الموجودات ، يجب ان تكون اكمل معرفة (كما ان معرفتنا بالرياضيات اكمل من معرفتنا بالطبيعات لان موضوع الاولى اكمل من الثانية) الا اننا امام الموجد الاول نقف كانت امام ابهر الانوار فلان نستطيع احتمالها لضعف ابصارنا . فالضعف الناشء عن ملابستنا للمادة يبعد معارفنا ويعوقها .

والى هنا يسير الفارابي في اثبات وجود الله سيرا صحيحا لا عوج فيه ويسل في اثبات الصفات الالهية نهجا عرج فيه بين الدين والفلسفة ولكن عندما يتكلم عن كيفية خلق العالم وتدييره يستسلم الى خيالات الافلاطونية الحديثة في (نظرية الفيض) و (مراتب الصدور) استسلاما عجيبا . وخلاصة آرائه في هذا الباب هي :

ان الله تعالى هو المبدأ الاول وهو علة وجود العالم ولكن بما ان المعلول يتبع العلة فان كانت بسيطة كانت بسيطا وان كانت مركبة كان مركبا ، وذات الله واحدة لا يمكن ان تصدر عنها هذه الكثرة المركبة التي في العالم فان الخلق حصل بطريقة (الفيض) : فانه سبحانه وتعالى يعقل ذاته وعن هذا التعقل فاض (عقل اول) وهذا العقل الاول يعقل واجب الوجود ويعقل ذاته ومن تعقله فاض (العقل الثاني) والسماء الاولى ومن العقل الثاني فاض (العقل الثالث) وكرة الكواكب ومن الثالث فاض الرابع وكرة زحل ومن الرابع فاض الخامس وكرة المشتري وهكذا تتسلسل العقول حتى (العقل التاسع) الذي يفيض منه (العقل الفعال) وكرة القمر وهذه العقول التسعة هي الحركة للأفلاك العلوية اما العقل العاشر

الفعال فعمله ينحصر في عالم ما تحت القمر عالم التغير والفساد ، وعنه تتولد العناصر الاربعة وتتمازج وتتحول من تراكيب الى تراكيب حتى تظهر مملكة المعادن ثم مملكة النبات ثم مملكة الحيوان ثم الانسان .. وكما يتابع الفارابي الافلاطونية الحديثة في مراتب الصدور يتابعها في فكرة الشوق الى الله والرجوع اليه على قاعدة التسلسل من الادنى الى الاعلى فالمادة تتشوق الى الصورة : التراب يتشوق الى المعدن والمعدن الى النبات والنبات الى الحيوان وهذا الى الانسان والانسان الى الافلاك والافلاك الى العقول والعقول الى الله تعالى .

النفس والعقل في الانسان : يفصل الفارابي بين النفس والبدن ويقول ان النفس تفيض عن واهب الصور ونحل في البدن حلول الصورة في المادة عندما تنهيا لقبوها ويؤمن ببقاء النفس بعد فناء الجسد ويؤمن بالقضاء والقدر وبالعناية الالهية وبالآخرة حيث يقول : ان عناية الله بحقيقة جميع الاشياء وكل كائن بقضائه وقدره والشرور ايضا بقضائه وقدره وهي تقع على سبيل الفداء للخير العام الذي لا بد منه ولو لم تكن الشرور لم تكن الحيات . وللنفس بعد الموت سماعات وشقارات تستحقها بالعدل والتوفيق والامر بيد الله وكل ميسر لما خلق له .

ويقسم الفارابي قوى النفس الى اقسام : (القوة الغاذية) التي تحمض البدن والجنس بالعداء والتناسل ولا تدرك (القوة الحساسة) التي تدرك الجزئيات ولا تدرك المعقولات و (القوة الساطقة) التي تدرك المعقولات من خير وشر وجمال وقيبح وعلم وصناعة .

والعقل يقسمه ايضا الى انواع على نحو ما فعل أرسطو : عقل
هيوالاتي بالقوة وعقل فعال بالفعل وعقل مستفاد من العمل الفعال .
ويجئ الى آراء الصوفيين عندما يقول ان هنالك وسيلة اخرى للادراك
تدل بتصفية العقل من ادراك المادة ومعولاتها والاتجاه به الى عالم
المسكوت لتصبح النفس مرآة مصقولة تنطبع فيها المعقولات السماوية
وهذا انما يكون عند الانبياء والفلاسفة .

وللفارابي في بيان كيفية وصول اثار المحسوسات الى الدماغ
وحفظها فيه كلام يعد بديعا بالنسبة الى مبلغ العلم في عصره حيث
يقول ما خلاصته : ان الحواس تأتينا بالاحاسيس من الخارج فيحفظها
الدماغ في خزانات منها خزانة الصور التي تحفظ الاحاسيس بعد
زوالها من الحواس ومنها الواهمة التي تدرك من المحسوس ما لا يحس
ومنها الحافظة التي تحفظ ما تدرك الواهمة ومنها المفكرة التي تأخذ
هذه المحفوظات وتؤلف بينها وتسمى هذه المفكرة مخيلة اذا الفت
تركيبا حيا ليا لا حقيقة له كإنسان البحر الذي نصفه انسان ونصفه
سمكة . واذا كان العلم الحديث قد كشف من قوى الدماغ وخزائنه
ومراكز الاحساس فيه شيئا غير هذا فان كلام الفارابي عن القوة
التي سماها (قوة الوهم) هو الشيء البديع في كلامه فقد قال عن هذه
القوة انما التي تدرك من المحسوس ما لا يحس كما تدرك الشاة عداوة
الذئب عندما يقع نظرها عليه وان لم تكن خبرت شيئا من عداوته
وهذا نفس ما ذكره بعد الف سنة الفيلسوف المعاصر برغسون عن
(الادراك المباشر L'intuition) .

رأى في الاغصان والسيارة : يسير الفارابي في كتابه (آراء اهل

المدينة الفاضلة) على نهج افلاطون في كتاب الجمهورية فيبين فيه احتياج الانسان للتعاون والاجتماع وأن غاية الفرد من الاجتماع هو الكمال والسعادة وبعد ان يقسم انواع الاجتماعات البشرية الى صغرى في القرية والمدينة ووسطى في قطر من الاقطار وكبرى في المعمورة ويدلل على ان السعادة الكاملة لا تتم الا في المجتمع الاكبر الذي يعيش الناس فيه اخوانا متعارفين ، يعمد الى بيان نظام المدينة الفاضلة التي هي الصورة المصغرة لما يجب ان يكون عليه المجتمع البشري الاكبر كله . فيرى ان اهل المدينة الفاضلة متآخون متضامنون متآزبون مشتركون في عواطفهم والآمهم واهراحهم واتراحهم ساعون جادون لتبيل السعادة مقتسمون لاعمالهم بحسب احوالهم ويشبه المدينة الفاضلة بالجد المزلف من اعضاء مختلفة متعاونة في وظائفها ويشبه رئيسها بالقلب . ويبين خصال رئيس المدينة الفاضلة ويصفه باوصاف الكمال العقلي والجسدي والعلمي والعملية ويتصوره فيلسوفا كما تصوره افلاطون ولكنه على عادته يريد مزج الدين بالفلسفة فيتصوره نبياً من الانبياء . اما سكان المدينة الفاضلة فيجب في نظر الفارابي ان يعلموا جميع ما يعرفه الحكماء عن السبب الاول وصفاته ومراتب العقول والجواهر السماوية والاجسام الطبيعية وحوالها والانسان ونفسه وارادته واحتياجه ونظام المدينة الفاضلة ورئيسها وخلقائه ومعنى السعادة التي يصير اليها اهل المدينة الفاضلة والثقاء الذي يصير اليه غيرهم بعد الموت . والحكماء يعرفون كل هذا بصفاء بصائرهم وسمو عقولهم ويتوصلون اليه بالتفكير والاستنتاج عن طريق القياس والبرهان اما الشعب

فيحتاج لفهم هذه الامور الى الامثال والتشبيهات . ومن لم يقنع بالامثل فعلى الحكماء ان يلقنوه الحق بالدليل والبرهان فان كانت طبيعته فاسدة تميل الى انكار الحكمة وابطال الشريعة فيجب اخراجه من المدينة الفاضلة وابعادها عنها .

ويقابل المدينة الفاضلة عند العاراني المدينة الجاهلة وهي الي جهل اهلها كل حكمة وشريعة وفصروا همهم في الحياة على العيش المادي بما فيه من ضرورات او لذات او شهوات او انجساد او ثروات . والمدينة الفاسقة هي التي عرف اهلها الحق والحكمة وعرفوا الله ولكنهم تناسوا ما عرفوه وفسقوا واستغرقوا في ضلال الشهوات والمدينة الضالة وهي التي تعتقد بانه غير الحق كفرا والحادا . ولكن العاراني الذي يقول بالمدينة الفاضلة ويتبنى مجتمعاً بشرياً عاماً فاصلاً يتعاون افراده على اسس المحبة والوفاء يعرفنا انه في قرارة نفسه لا يرجو وجود مثل هذا المجتمع عندما يبين رأيه في كيفية تكون الجماعات وتخليها على بعضها حيث يقول : ان الانسان مفطور في طبيعته على حب التغلب على غيره وان ما يرى بين الناس من مطهر

العدل والانصاف ما هو إلا اثر من خوف بعضهم من بعض وإذا ارتفع اثر الخوف وتوفرت وسائل الغلبة خرجوا على نظام الانصاف وهكذا شأن الامم . وهو كلام نعرفنا الاحداث صحته في هذه العصور المتأخرة التي بلغت فيها الامم ارفع درجات العلم والمعرفة وما زالت بالرغم عن ذلك في ميادين التناحر والحروب كأحط الامم المتوحشة .

وفي (رسالة السياسة) يكشف الفارابي عن آراءه القبية في خطط الاخلاق العملية فيتكلم عن المعاملات بين الرئيس والمرؤوس والرفقاء والاصدقاء والاعداء والصلحاء والسفهاء وكل ذلك على اساس مكارم الاخلاق والتعقل والروية والحنف والتلطف والاحسان والحلم ، وهذه الرسالة تؤلف اجانب الاسمى من فلسفته العملية في الحياة .

ابن سينا

٢٧٠ - ٤٢٨ هـ

هبة : هو الشيخ الرئيس ابو علي الحسن عبدالله بن سينا . فارسي الاصل او تركيه من (افشنة) فيما وراء النهر تلقى دروسه الاولية في علوم الدين والنحو وشيء من الهندسة والنجوم على ايدي المعلمين في بخارى ثم انقطع للدرس وحده فكوث نفسه . درس الرياضيات والطبيعات والفلسفة فوجد مشقة في تفهم هذه العلوم ولا سيما كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو حتى انه يئس من فهم اعراضه بعد ان قرأه اربعين مرة ثم اننع يكتب الفارابي في هذا الباب واستطاع فهم آراء المعلم الأول عن طريق المعلم الثاني . وصارت له من التعمق في درس الطبيعات معرفة بالطب فاشتغل به ونجح واشتهر شهرة واسعة حتى سمي (بالشيخ الرئيس) . واتصل بعد امرأ بخارى وطيبه وصارت له عنده حظوة فمكنه من خزان كنهه وسلطه عليها فطالع ما فيها . ثم انتقل من بخارى الى جرجان واتح له حظه بل حظ العلم رجلا محبا للعلماء وهو ابو محمد الشيرازي فملكه دارا كبيرة في جواره فجعلها ابن سينا مدرسة يلتقى فيها العلوم على تلاميذه . وفيها ألف كتابه (القانون) في الطب . ثم اتاح له القدر ان يسمو الى مرتبة الوزارة لما اتصل بشمس الدولة ابن بويه وطيبه . وفي هذين الامرين الاخيرين تشبه حياته كل الشبه حياة الفيلسوف الانكليزي (بكون) الذي سخر له القدر من

ساعده بمال على التأليف واتيح له الوصول الى رئاسة الوزارة . وعزل ابن سينا من الوزارة ثم أعيد اليها ثم سجن من قبل تاج الدولة وفي السجن ألف رسالة (حي بن يقظان) ولم يكن ابن سينا زاهداً كالفارابي بل قيل انه كان مفرطاً في الشهوات وان افراطه هذا ونعبه العقلي المتواصل بين العلم والسياسة عجل في تهديم جسده فمات قبل ان يبلغ الستين من العمر ودفن في همدان . ويعد ابن سينا من اعظم فلاسفة المسلمين ويرى البعض انه اعظم من الفارابي ولا ريب عدي بان قدره اعظم من ذلك بكثير ، فهو بذكائه العجيب وعلمه الواسع ونتاجه الغزير يستحق ان يعد في تاريخ الحكمة من اعظم عباقرة الدهر .

مؤلفاته . ألف ابن سينا في كل صنف من العلوم وأشهر مؤلفاته : كتابه في الطب المعروف (بالقانون) فانه بقي عمدة الاطباء في اوربا حتى اواخر القرن السابع عشر . وكتاب (الشفاء) في علوم الفلسفة من منطق ورياضيات وطبيعيات وهو اعظم كتبه وكتاب (النجاة) وهو تلخيص لكتاب الشفاء مع زيادات اراد بها تبسيط العلوم والفلسفة وتيسيرهما لغير العلماء . وكتاب (الاشارات) في الصيغيات والالهيات والاخلاق والنصوف الفقه في اواخر حياته بعد ان نضج رأيه فهو خير كتبه . وله مؤلفات اخرى منها رسالة (حي بن يقظان) وكتاب في الاخلاق والسياسة المنزلية . ويقول ابن خلكان ان تاليفه بلغ المئة ولكن ضاع اكثرها واحسب ان اكثر الضائع رسائل متفرقة وهذا الذي بقي هو اعظم مؤلفاته . رأيه في المعرفة : لابن سينا في نظرية المعرفة كلام في غاية السمو

والدقة وسوف ترى اذا اتضح لك ان تصل بدراسة الفلسفة حتى عصورها
الاخيرة ان ما اتى به اقطاب الفلسفة في مبحث المعرفة لا يفوق من
حيث النتيجة ما اتى به الشيخ الرئيس قبل الف سنة .

يقول ابن سينا ان الادراك الحيواني اما في الظاهر واما في
الباطن . فالادراك بالظاهر هو بالحواس الخمس ولكن وراء هذه
الحواس شبك وحبائل لاقتناص ما يمر بالاحساس من الصور . وهذا
يذكر نفس القوى المصورة والواهمة والحافظة والمفكرة التي سبق
بيانها عند الغارابي . ثم يقول : ان الحس لا يدرك صرف المعنى ولا
يدرك الصورة الا في المادة والاعمع علائق المادة من (كم وكيف
واين ووضع) ولكن الروح الانسانية هي التي تمكن من تصور
المعنى بجمده وحقيقته منقوضاً عن اللواحق الغريبة وذلك بقوة تسمى
(العقل النظري) المفطور على اوليات من العلم الضروري لا يجوز طلب
البرهان عليها .

ويتجلى ذكاء الشيخ الرئيس وعمق تفكيره في مبحث المعرفة
عندما يعتمد الى بيان الحد الذي تقف عنده وسائل المعرفة فيسمو
بهذا على ارسطو وعلى كثير من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين حيث
يقول (الحس تصرفه فيما هو من (عالم الخلق) والعقل تصرفه فيما
هو من (عالم الامر) وما هو فوق الخلق والامر منجذب عن الحس
والعقل وذات الله الاحدية لا سبيل الى ادراكها وانما تعرف صفاتها
وغاية السبيل اليها هي العلم بان لا سبيل اليها) .

فهل يختلف هذا عما ذكره « كاتب » سيدفلاسة العصور المتأخرة حيث يقول : « ان كل محاولة يبنها العقل للوصول الى الحقيقة النهائية هي محاولة فاشلة . وغاية الميتافيزيقية السامية ان تبين موضع الخطأ في محاولة العقل تحطى دائرة الحس والظواهر والدخول في عالم الاشياء في ذاتها وحقيقتها العليا مع انه عالم مجهول » .

ولابن سينا في تقسيم الحكمة النظرية رأي موزن يشبه ما جاء على لسان المتأخرين وذلك حيث يقول : ان الحكمة النظرية تنقسم الى ثلاثة اقسام : حكمة بما في الحركة والغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى « حكمة طبيعية » وحكمة تتعلق بما يجرده الدهن عن التغير وان كان وجوده محالطاً للشيء المتغير ويسمى « حكمة رياضية » وحكمة تتعلق بما وجوده مستغن عن محالطة التغير فلا يحالطه اصلاً وهي الفلسفة الاولى . والفلسفة الالهية جزء منها .

رأيه في الوجود :

يتابع ابن سينا الفارابي في طريقة الاستدلال الي سببها لاثبت وجود الله تاركاً مثله طريقة الاستدلال بالحادث على المحدث فيقول : انه يسعى ان نلتمس البرهان على اثبات الباري بشيء من محوونه بل ينبغي ان تستببط من امكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده موجوداً اولاً « واجب الوجود » . وما دام العالم منوع « الممكن » فهو يحتاج الى علة تخرجه للوجود لان وجوده ليس من ذاته والا لكان واجب الوجود . وبهذا الطريق لا نحتاج في اثبات الاول الى تأمل في غير نفس الوجود ولا نحتاج الى اتخاذ دليل عليه

من خلقه وفعله « وان كان ذلك دليلاً عليه ايضاً » لان هذا السبيل الذي نسلكه اوثق واشرف .

اما صفات الله تعالى فيسير في وصفها على نفس النهج الفلسفي الذي سلكه الفارابي مع التقديس والتزيه والتعظيم .

كيفية الخلق :

ولكن هذا الانسان الحكيم الذي له هذا العقل السليم وهذا النكر المشرق عندما يريد بيان كيفية خلق العالم يتابع الفارابي والافلاطونية الحديثة ويخرج عن منطق السليم في بحث المعرفة وعمه قاله عن عجز العقول عن ادراك ما وراء عالم الخلق والامرويتورط في ضلالات لا نهاية لها ولا لزوم لسرد اقواله فما هي الا مراتب الصدور والعقول التي ذكرها الفارابي .

عناية الله :

واما رايه في عناية الله بالعالم وعلمه بشؤونهم فيقسم بين الفلسفة الارسطاطاليسية التي تحكمت في تفكيره وبين الدين الذي استولى على قلبه . انه يقول : ان تعقل واجب الوجود سبحانه لاشخاص الجزئيات مع ما يعرض لها من كون وفساد يقتضي تغيير ذاته . فواجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي لا يغرب معه عن علمه شيء ولو كانت مثقال ذرة في السموات او في الارض وذلك لانه يعقل انواعها واسبابها . وكان ابن سينا يلاحظ ما في هذا الرأي من مصادمة لعقيدة القضاء والقدر فيرجع الى رايه الاول في عجز العقل عن ادراك ما وراء الغيب فيقول : ولو جعلنا للعقل سلطاناً في مسألة القدر وجعلناه حكماً لجعلنا الجناح الاقدس عرضة لعذل وعذر ...

كلا انه لا يسأل عما يفعل يعلم ذلك الراسخون في العلم وعقولنا لا
تصلح ان تكون حكما نحكم بها على اعمال الله تعالى واسرارها في
تدبيره وقضائه وقدره .

ويتابع ابن سينا افلاطون والفارابي بالاعتذار عن وجود الشرور
في العالم حيث يقول : من الموجودات ما هو خير محض كالامور
العقلية السماوية . ثم يأتي هذا الوجود الارضي والخير فيه غالب على
الشر والشر فيه لاجل الخير ولا ينبغي ان يترك خير كثير لتفادي
شر قليل وعدم وجود العالم اعظم شراً من وجوده كما هو .
رأيه في النفس :

النفس في نظر ابن سينا « جوهر مناروق » اي مفارق للجسم
ومستقل عنه وهي ما يشير اليه الانسان بقوله « انا » وهو لا يريد
بهذا القول جسده وإنما يريد شيئاً آخر هو نفسه .

والنفس جوهر روحياني من الله تعالى ودليل جوهريتها استقلالها
هذا الجسد الذي نراه في تغير مستمر وحاجة للغذاء الدائم لاستمرار
بقائه وتجديده خلافاً للنفس ، وهذه الشخصية التي تدوم وتربط الماضي
بالحاضر في حياتنا العقلية ، وهذا الادراك الذي تجده النفس اذاتها
عن غير طريق الحواس « حتى لو خلق انسان دفعة واحدة كبيراً
محبوب البصر معلقاً في الهواء لا تتصل اعضاؤه بشيء منه لا من
الخارج ولا من جسده فإنه ، على زعم ابن سينا ، يدرك وجود نفسه
مع انه لم يدرك بعد شيئاً من الخارج » ، وكون هذه النفس تدرك
ذاتها وتدرك انها تدرك مباشرة . كل ذلك وغيره أدلة عند ابن سينا

على استقلال النفس وكونها جوهرًا مفارقًا للجسد .

ولكن ابن سينا وهو يحاول ان يستدل على استقلال النفس ومفارقتها للجسد بدليل ما يعتري الحواس من التعب والكلال « خلافاً للنفس التي تزداد في نظره على التعب قوة » يجد نفسه مضطراً للاقرار بوجود علاقة بين النفس والجسد وتأثير كل منهما في الآخر عندما ينظر الى ما يعتري النفس في الشيخوخة من الكلال فيحاول ان يفسر هذه العلاقة تفسيراً فيسيولوجياً فيعجز كما عجز غيره ومن حقه ان يعجز عن حل هذه العقدة التي لم يستطع احد حلها حتى يومنا هذا .

اما في تقسيم قوى النفس والعقل فيتابع الفارابي في كل ما قاله تقريباً .

ويقول ابن سينا بخالود النفس وعدم فناؤها مع الجسد لانها جوهر معارف له ويستدل على ذلك بالنوم والمراي وغير ذلك . وقصده الشهيرة في النفس تشير الى رايه في ان النفس جوهر مفارق موهوب من الله تعالى وان الجسد سجن لها تضايق فيه وتريد التماص معه لترجع الى عالمها الذي انت منه ولا يزال تحن اليه ومنها :

هبطت اليك من المقام الارفع

ورقاء ذات تعزز وتنع

محجوبة عن كل مقلة عارف

وهي التي سقرت ولم تبوقع

وصلت على كره اليك وربنا

كرهت فراقك فهي ذات توجع

تبكي وقد ذكرت عهداً بالحمى
بدماع تهمي ولما تقلع
هجمت وقد كشف الغطاء فأبصرت
ماليس يدرك بالعقول المجمع
رأيه في المضمون :

يتابع ابن سينا أفلاطون وأرسطو في بيان معنى السعادة والفضيلة فيقول ان الانسان يميل الى اللذة . واللذات منها الجسدي ومنها العقلي . واما اللذات التي ليس فيها كمال فهي لذات خسية . وكما ان اللذة لذتان فالسعادة سعادتان : سعادة موقته وسعادة دائمة . فالموقته في اللذة العادية والدائمة في اللذة السامية . وسبيل الوصول الى السعادة الدائمة هو خلع نير الشهوة والتحلي بالفضائل والتدبر بالتأمل في الكمال والجمال والحق عن طريق المعرفة والفلسفة . وهذا الباب كلام نصل الى السعادة الدائمة في الدنيا نفسها . وله في هذا الباب كلام سمو به الى ارقى مراتب الايمان والزهد والتصوف والاقبال على الله حيث يقول : « ان الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها والعابد هو المواظب على العبادات واما العارف فهو المنصرف بتفكيره الى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملة كأنه يشتري متاع الآخرة بمتاع الدنيا ، وزهد العارف انصراف عما يشغل سره عن الحق وتكبير كل شيء غير الحق » .

وينحو ابن سينا نحو أرسطو في بيان الكمالات الاخلاقية واما اوساط بين طرفين . كما انه يتأثر برأي المعتزلة فيجعل لاهل الشقاوة

مرتبتين : شقاوة موقته يخلص منها صاحبها بعد العقوبة وشقاوة أبدية خالدة ومن أخالدين في هذه المرتبة علماء الدين الذين يعرفون الحق ولا يعملون به .

رأيه في السياسة العملية :

يضع ابن سينا كتابه في السياسة على نهج القارابي في المدينة الفاضلة ولكنه لا يعالج فيه سياسة المجتمع المكون من الافراد كافلاطون ولا سياسة الرجل في المجتمع كالفارابي بل يعالج فيه سياسة الفرد في نفسه ومثله وكسبه ونفقته وزوجه وولده وخادمه . فيبين أولا حكمة التفاوت في الثروة بين الافراد وضرورته ، ثم يعرض لتدبير السياسة الفردية فيوجهه على كل شخص ولا سيما الملوك الذين بأيديهم ازمة الناس ثم يبين سياسة الفرد بنفسه ويضع دعائها على اساس الفضيلة والتناصر والتواصي بالحق وابتغاء الكسب من وجود الحل والامتناع المال في وجوه البر من غير اسراف ولا تبذير ثم يبين سياسة الرجل في اهله وما يجب ان يعامل به زوجته من الوفاء والاحسان والعفة والصيانة وما الى ذلك من المكارم التي تستوجب حبها وتعطفها ، ثم يبين سياسة الرجل في ولده وما يجب عليه من تعليمه وتأديبه وتعويدته بعد ذلك على الكسب فيما يتوق اليه من الاعمال والصناعات وينتهي من هذا الى سياسة الرجل في حذمه وما يجب عليه نحوهم من العناية وحسن الاختيار لهم وتكليف كل منهم بما يحسنه .

رسالة مكي بن يقطان :

في تاريخ الفلسفة العربية رسالتان باسم (مكي بن يقطان) الاولى

هذه التي وضعها ابن سينا والثانية التي وضعها « ابن طفيل » والعرق بين الرسلتين كبير في الموضوع وفي القيمة ، وإن كانتا ترمزان كلتاهما باسم حي بن يقظان الى العقل البشري ، لان رسالة ابن سينا قصيرة وموضوعها بيان مراتب الخلق من عالم الظلمة والمادة والشر المحض الى عالم النور والصورة والخير المحض مع الاشارة الى ان ادراك هذه الحقائق يتم بالنظر الفلسفي على قواعد المنطق . واما رسالة ابن طفيل فموضوعها قدرة العقل البشري لذاته من غير تعيم ولا ارشاد على ادراك وجود الله باثارة في مخلوقاته وقدرة الانسان على التحلي بالمكارم والفضائل بتقليد الخالق في صفاته والمخلوقات في نظامها وجمالها ثم بيان ان ما تأمر به الشريعة وما يدركه العقل نفسه من الحق والخير والكمال والجمال يلتقيان في نقطة واحدة بلا خلاف فانظر الى الفرق العظيم بين الرسلتين وسيتجلى ذلك لك عندما ننحص رسالة ابن طفيل .

اما الان فنلخص في سطور رسالة ابن سينا :

يقول ابن سينا انه بينما كان يتنزه في بعض اماكن البرهة انفي شيخاً اسمه حي بن يقظان « العقل » وعرف منه انه يسير في الارض جرياً على الحطة التي رسمها له اوه عندما اعطاه مقاتيح العلوم كلها . فرافقه ابن سينا ومرا على عين ماء تعطي من شرب منها قوة عقيدة عجيبة نخوله ان يجتاز الصحارى الحينة والجبال الوعرة « المنطق » وحل هذه العين وراء الظلمات التي تحيط بالقطب ومن ورائها سهل مسيح يعمره نور فياض « المعرفة » ثم يصور الارض محاطة بعامين عالم المغرب وهو عالم المادة وعالم المشرق وهو عالم الصورة . وفي عالم

المغرب بحر كبير وطين اسود وبجانبه ارض مجدبة لا تشرق عليها الشمس الا قليلا تراها يابس ونباتها وحيوانها غير متناسق وامام عالم المشرق فيقع في بقعة كثيفة « القسم الاسفل من عالم الصورة » ثم يتدرج السائح فيه صعوداً حتى يصل الى اقليم انهاره فياضة وريحه عاصفة وعيمه متلبد لا نبات فيه ثم يرتفع الى اقليم ما فيه الا النباتات ثم آخر فيه الحيوان ثم الى ثالث فيه الانسان ثم يرى الشمس مشرقه بين قرني الشيطان ثم يرتفع الى اقليم فيه موجودات اكثر روحانية وهم الجن ثم الى اقليم ارفع فيه الملائكة تحرس تخوم الملك الاكبر وبقرب الملك الاكبر العقل الوسيط بينه وبين خلقه ...

اخوان الصفا

جمعية اخوان الصفا هي جمعية سرية ذات اغراض سياسية الحادية هدامة . ومن الحق ان يترك الكلام عنها للتاريخ ولكنها اتخذت من العلم والفلسفة وسيلة لنشر افكارها وتأييد مبادئها وبلوغ اغراضها فكان لا بد من الكلام عنها في تاريخ الفلسفة .

وليس ادل على تباعد اغراضها عن غرض الفلسفة من تلك النزعة التلقينية التي تحاول على اساسها ان تجمع بين مختلف نواحي التفكير الفلسفي واستات الاديان والمذاهب قديما وحديثا صحيحا وباطلها لتخرج لباسا من هذا الخليط شريعة ملتقة عامة . لقد زعموا « ان الشريعة الاسلامية قد تدنس بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا سبيل الى تطهيرها الا بالفلسفة لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصاحبة الاجتماعية ومتى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الاسلامية فقد حصل الكمال » . وهو لعمرى كلام يدل على جهل بحقيقة الشريعة واغترار بقيمة الفلسفة اليونانية ولو اكتفوا به لكان الامر لانه ليس بدعا في تاريخ التفكير هذا الميل الى التوفيق بين النظر العقلي الخالص الذي يحاول الوصول الى الحق والنظر الديني المؤدي الى الحق مباشرة ، ولا سيما في دين يجعل لحكم العقل القيمة العليا في الايمان والكلمة الفاصلة في تخريج الاحكام . ولكن اخوان الصفا يذهبون الى ابعاد من ذلك في التلقين بين الديانات والمذاهب والاعراف والعادات والاخلاق فيجعلون المثل الاعلى للرجل الكامل ان يكون

« فارسي النسب ، عربي الدين ، عراقي الادب ، عبراني المخبر ، مسيحي المنهج ، شامي النسك ، يوناني العلم ، هندي البصيرة ، صوفي السيرة ملكي الاخلاق ، ربّاني الرأي ، الهني المعارف » وهكذا يسترضون بثملهم الاعلى كافة الاديان والمذاهب والاقطار والبلدان والامم ومن في السماء والارض جميعا . وبديهي ان هذه النزعة التلقيفية هي ابعد شيء عن نهج الفلسفة التي تعتمد على النظر العقلي الخالص المجرد عن كل غاية سوى غاية البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة . وستجد فوق هذا ، انهم مزجوا في رسائلهم بين الحقائق العلمية والخيالات والحرافات والتنجيم والسحر فأخرجوا للناس مجموعة مشوهة من معارف ذلك العصر بدون تمييز بين الحق والباطل والصادق والكاذب وهذا ايضا ليس من مناهج الفلاسفة .

نشأة الجمعية ورجالها :

نشأت الجمعية في البصرة في منتصف القرن الرابع للهجرة ونبت لها فرع في بغداد . وكان رجالها حريصين على التسو والتخفي فزعم المؤرخون ان هذا التخفي كان تخوفا مما في البلاد من نفعة على الفلسفة واضطهاد لرجالها وهو لعمرى زعم خاطيء . لان الاشغال باعلسفه لم يكن امراً محطوا بل كانت ترحة الفلسفة والكلام فيها يجريسانامر الدولة الحاكمة ورأيا وتشجيعها فلم يبق لنا ان نعلل تسو احوال الصفا الابشياء واحد وهو الخوف من اقتضاح الغايات السياسية الاحادية الهدامة التي كانوا يعملون في سبيلها . ويروى انه دخل في الجمعية كثيرون من الخاصة والعامة ولكنني اشك في وفوف جميع من دخل فيها على خفايا اسرارها واظن ان هذه الخفايا كانت في

أيدي افراد قلائل من رجالها وقد عرف واشتهر منهم أبو سليمان البستي ، وأبو الحسن الزنجي ، وأبو أحمد المهرجاني ، وزيد بن رفاعه وغيرهم .

وليس أدل على غاياتها السياسية الاتحادية السرية وعلى مادكرنا من انحصار الاسرار بزعمائها من ذلك الترتيب الذي يحدد درجاتها وطبقاتها : فان الاخوان كانوا على اربع طبقات : طبقة « الاخوان ارحماء » وهم الشبان الذين بين البلوغ والثلاثين من العمر وصقة « الاحبار الفضلاء » وهم من كانوا فوق ذلك الى الاربعين وصقة « الفضلاء الكرام » وهم من كانوا فوق ذلك الى الخمسين وطبقة احيرة علي هي طبقة « اصحاب الاسرار » الذين يتاح لهم الاطلاع على لباب المسئل . ولولا انني استصعب استخراج الادلة من التاريخ لقلت لك ان اصل هذه الجمعية يتصل الى الماسونية الحرة التي يروى انها من منبت يهودي قديم .

مؤلفاتهم .

وضع اخوان الصفا اثنتين وحميين رسالة ضمنوها كل ما عرفه عصرهم من علم وفلسفة وتنجيم وسحر واساطير وخرافات ودين واخلاق ووصفية . وكتبوها بلغة سهلة مختارة سالمة من التعقيد فريبة التناول بلا تحقيق ولا مناقشة ولا تنقيد ليروج نشرها بين العامة قبل الخاصة واحسن ما قيل في وصفها قول ابي حيان التوحيدي « بها مجموعة من كل فن بلا اشباع وبلا كفاية وهي حرافات واهميتات » .

مقدمة آرائهم في مبادئ الفلسفة :

يتابع اخوان الصفا ما كان بين ايديهم من الآراء الفلسفية ولا يأتون بشيء جديد سوى ان يكون هذا الجديد تشويهاً لبعض حقائق الفلسفة او خلطاً بين العلم والخيال او تلفيقاً بين الفلسفة والحرافة .

اما في قضايا المعرفة فيتابعون العارابي وابن سينا ، واما في « الوجود » فيقرون بوجود الله ولكنهم يتابعون القائلين بان الله لا يباشر الخلق والعناية ولكنه يعلم احوال الكون بالكلية لا بالجزئيات ، كما يقال عن الملك انه بنى المدينة وهو انما امر ببنائها ولم يباشره بدانه فكذلك شأن الله في خلقه وبدييره .

اما خلق العالم فيتابعون فيه نظرية الفيض ومراتب الصدور التي عرفت ، ويزيدون ان كواكب النلك ملائكة هي خلفاء الله في سماواته وافلاكه ولها تأثير في النفوس والسعادات والشقاوات .

اما في النفس والعقل فيتابعون ابن سينا في تقسيم قوى النفس وبيان مراكزها في الدماغ .

واما عن خلود النفس والحياة الاخيرة ونعيمها وشقاء فيرون اهمها للنفس دون الجسد ويعملون مركز النفوس الشقية بعد الموت دون ذلك القمر ، اما النفوس الخيرة فهي ملائكة بالقوة قبل الموت وتصير بعد الموت ملائكة بالفعل وهذا عندهم معنى جهنم والجنة . واما يوم القيامة فيكون بمفارقة النفس الكلية للعالم ورجوعها الى الله .

آرائهم في الاخلاق :

اما الاخلاق فرأيهم فيها ذو نزعة تليفية كما علمت من حال المتل

السكامل الذي وضعوه للرجل . وعم على كل حال يتابعون سقراط وافلاطون والافلاطونية الحديثة ويمزجون بين آرائهم جميعا وفي التربية لهم آراء لا تخرج في الجملة عن رأي ابن سينا والفارابي يعرضون فيها لتربية الولد وواجبات المعلم والتلميذ والمرأة وللمجتمع والاخوان والسياسة الشخصية .
اما السياسة العامة فلا يتعرضون لها في رسائلهم لان رأيهم فيها محاط بالاسرار .

الفثوة وتنازع البقاء :

ومن مباحثهم المبكرة كلام طافوا فيه حول نظرية النشوء وتشكل الانواع . وانما تناولوا طرف البحث من نظرهم فيما ذكره ارسطو عن «سلم العالم» المتصاعدا عندما صنف الموجودات المادية ورتبها من ادنى مراتب الجماد الى ارقى مراتب النبات فالحيوان ونوه بارتباط كل مرتبة بما قبلها فان اخوان الصفا تناولوا هذا السلم وبحثوه بشيء من الدقة واثاروا الى ادنى مراتب الحيوان وهو الحزازون كيف ينشأ في التراب والمساء وتوصلوا الى ذكر التشابه بين الانسان والقرود .

ام مبدأ تنازع البقاء وبقاء الانسب والاصح الذي يعد من مبتكرات المبادئ في العصر الحديث فقد اشار اليه اخوان الصفا في رسائلهم وهذا خير ما عندهم .

أبو العلاء المعري

٣٦٣ - ٤٤٩ هـ

مباية :

هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله النخعي الشهير بالمعري أحد عبادة الدهر ذكاء وفطنة ، واحد أفاضل العلماء وأكابر الشعراء الخادفين في اللغة والأدب الضاربين بسهم وأفر من المعرفة المشاركين . انظر والعمل لأهل الفلسفة . ولد بمكة النعمان واليهما يسب ، من بيت عريق في القضاء والعلم فقد بولى القضاء جده وأبوه وعمه وغيرهم كثير من آله . ولما بلغ الرابعة من عمره أصيب بالجذري فذهب ببصره . تلقى مبادئ العلم عن أبيه وشيئا من الأدب والفقه عن بعض شيوخ المعرفة وبدأ يقول الشعر وهو في الحادية عشرة من عمره . ثم انتقل إلى حلب وتلقى العلم عن شيوخها . ويقال أنه سافر إلى أنطاكية وإلى طرابلس الشام ، وكان فيهما مكتبتان استعدهما ، وأقام وهو آت إلى طرابلس باللاذقية وتزل بدير فيه راهب يعرف الفلسفة فأخذ عنه شيئا من علومها ثم عاد إلى المعرفة ولث فيها خمس عشرة سنة منقطعا إلى العلم وقول الشعر ومجالسة العلماء والأدباء . ثم سافر إلى بغداد واتصل بعلمائها وحضر مجالسهم وأصغى إلى مسطراتهم في الأدب والعلم والفلسفة والدين وشاركهم فيها . ثم عاد إلى المعرفة ولزم بيته لا يخرج منه مدة ثمان وأربعين سنة وهذا سمي نفسه « رهين الحبس » يريد حبسه عن الدنيا بسبب العمى

وحبس نفسه بداره . وقد كان أبو الـلاء زاهداً في الدنيا مصروفاً عن كل لذاتها ومباهجها فلم يتزوج ولم يأكل اللحم طيلة عمره وكان غفيف النفس عزيزها ، مترفها عن التكسب بعلمه أو بشعره وقد أورثه سوء حظه من الحياة شيئاً من سوء الظن بالله وكثيراً من سوء الظن بالناس ولم يجد تنقيساً لكربه وإرضاء لنفسه إلا بالشكوى والسجدة والتهمك فصاغ كل خطرة من خطرات نفسه الحزينة النائمة شعراً وزين هذا الشعر بما يرضي غريزة حب الظهور والشهرة من ضروب التزيين وقنن التزويق المشيرة إلى طول باعه في اللعبة والادب وإطلاعه على الفلسفة فجاء ديوانه صورة صادقة لما في نفسه من ألم وبقية وحيرة ونقد وتهكم وسخرية وطموح يستتر بالزهد وزهد ينطوي على الطموح وإيمان مشوب بالشك وشك مرتبط باليأس مؤلفاته :

لأبي العلاء أكثر من اثنين وخمسين مؤلفاً ما بين رسالة صغيرة وسمر كبير ذكرها ياقوت في معجم الأدباء وأشهرها :

١ - سقط الزند - وهو ديوان شعره في المرحلة الأولى من حياته وفيه مدائح ومراثيه ودعياته وبواكير من شكه وتساؤله وشكواه .

٢ - لزوم ما لا يلزم - وهو ديوانه الكبير وفيه كل ما انطوى عليه عقله من تفكير وشك ونقد وسخرية وقد التزم فيه قبل القافية حرفاً واحداً ومن هنا جاء اسم الديوان .

٣ - رسالة الغفران - وسيأتيك تلخيصها .

٤ - الأليك والغصون - وهو في العظات وذم الدنيا .

٥ - كُتِبَ في شعر ابي تمام والبحري والمتنبي .
وله غير ذلك كتب ورسائل كثيرة كما قلنا ، في البعة والخطب
وامواعظ والحكم والشعر والعروض .

هل يعر المعري فيلسوفاً ؟

اذا نحن اخذنا بمعنى الكلمة اللغوي جاز لنا ان نسمي ابا العلاء
فيلسوفاً ، فان الفيلسوف بالمعنى اللغوي هو « محب الحكمة » والمعري
كان ولا ريب محبا للحكمة وان لم يستطع ان يقدم الى هذه الحبيبة
خدمة ترضيها بل تنفعها . واما اذا اخذنا بالمعنى الاصطلاحي الصحيح
الذي نهمه من كلمة فيلسوف لم يكن في مقدورنا ان نحشر ابا العلاء
في رمرة الفلاسفة . ذلك ان اسم الفيلسوف بكل معنى الكلمة لا
يصبq الا على من توفرت فيه ثلاثة امور : نظر عقلي خالص مؤسس
على المعرفة ، وبحث في قضايا الفلسفة الكبرى او في بعضها وتكوين
رأي فلسفي معلل فيها . فاذا استطاع محب الفلسفة ان يفعل كل
هذا فهو فيلسوف حقا . واما اذا لم يكن له من هذا كله سوى
نظرات مشتتة في بعض قضايا الفلسفة فهو اجدر ان يعد من (انصاف
الفلاسفة) و ابو العلاء في نظري من هؤلاء الانصاف : فان له نظرا
عقليا مؤسسا على شيء غير يسير من المعرفة وله نظرات مشتتة في
كثير من قضايا الفلسفة القاها في ثنايا شعره ونثره من غير تسبيق
ولا ترابط ولا برهنة .

والمعري انه ليس من الحق ان نحشر مع الفلاسفة كل من اطلق
لسانه بشيء من الشك والاحقاد او عبر عن خطرات نفسه بلسان
الشعر الذي لا يصلح ابداً للبحث الفلسفي المنظم القائم على البرهان

لان هذه الشكوك تسري في غمار الحياة وشقاها الى اكثر النفوس
وتعتري اكثر العقول ، ولكن ما كل من عرض له شك او المت به
نكبة او غمرت نفسه سحابة من التشاؤم يفضي بما في صدره ويجمعه
اساسا لرأيه في حقائق الكون . واذا وجد بين الناس من يضيق
صدره بشكوكه وآلامه فيلقيها للناس شعرا للتنفيس عن نفسه او
لارضائها باظهار ضروب المعرفة وفنون الفلسفة فهل يستحق ان يعده
مع اولئك الذين قضوا اعمارهم في النظر العقلي المنظم فاخرجوا
لناس فلسفة واضحة صريحة متأسكة الاجزاء مترابطة الاطراف
مؤسسة على البرهان ؟

انما اذا استعرضنا المباحث الفلسفية واستعرضنا ديوان ابي العلاء
ورسالة الغفران واجوبته الى « داعي الدعاة » وهذا كل ما يمكن
ان نستخرج منه آرائه ، لم نجد له بحثا صريحا منظما منسقا معدلا
مدللا لا في مبحث المعرفة ولا في مبحث الوجود ولا في النفس ولا
في الاخلاق والاجتماع . ولكننا نجد له نظرات حائرة وافكارا
ساردة في امور تتعلق بهذه المباحث فلا بد لنا من جمع هذه النظرات
والخطرات وترتيبها وتنسيقها لتسليح ان نكون لانفسنا صورة
متصلة الاوصال تدلنا على الشيء الذي يسمونه « فلسفة ابي العلاء »
وإذا نحن فعلنا وجدنا ان تمكيده الفلسفي يقوم على العناصر الآتية :

١ - التشاؤم

ب - الجبر

ج - الشك

د - السخرية

هـ مشاركات منشورة في كثير من الاراء الفلسفية .
وفد تعمدنا وضعها بهذا الترتيب لانه اجدر باظهار تسلسل
التفكير ونظوره عندهذا العبقرى البائس .

تساؤم ابي العزيم :

لسا تطيل في بيان اسباب هذا التساؤم الاسود الذي كان يعمر
نفس ابي العلاء ، فانك لتعلم ان هذا التساؤم قد يعتري كثيراً من
الاصحاء المبصرين المتعمين النوسرين لنكبة تنزل بهم او امل نجيب
هم فما قولك برجل يصاب بالعمى والجذري والفقر وهو يحمل في
صدره طموح العبادة ونفس الجبارة ؟ بل ان الانسان ليسخط اذا
حرم بعض صفات الجمال او اصاب بشع في بصره او حلت به عسرة
من سوء تديبه او نكبة من خطل تنكيره فما قولك بمن يجد نفسه
من اوائل حياته مشوه الوجه كيف البصر مجبوراً على العزلة محروماً
من نشاط الحركة معرضاً لسوء الهضم مصاباً بالفقر مرغماً على الزهد
ممنوعاً من المجد يائساً من الناس قانطاً من رحمة الله ؟

وانقد نجلى هذا التساؤم بشعره في كل نظرة القاهها على الحياة
والنفس حتى الاخوان والحلان والاولاد والصلحاء والاعبياء والفقراء
والكرام والبخلاء كما ترى في قوله :

هذا جناه ابي علي وما جنيت على احد

وقوله :

نعم ثم جزء من الوف كثيرة من الخير والاجزاء بعد شرو

وقوله :

فبت وايداً مات ساعة وضعه ولم يرتضع من امه النساء

وقوله :

ومن رزق البنين فقير ناه
فمن ثكل بهاب ومن عقوق
وقوله :

جربت دهري واهليه فماتركت
اذا الفتى دم عيشاً في شيبته
وقوله :

قالوا فلان جيد فأجبتهم
فغسيهم نال الغناء بيخله
وقوله :

أن مازت الناس اخلاق تقاس بهم
أو كان كل بني حواء يشبهني
وقوله :

تدعو بطول العمر افواهنا
بسران مدة بقاء له
وبسلكه هذا التثاؤم الى العنصر الثاني من فلسفة ابي العلاء وهو
قوله بالجبر .

الجبر عند ابي العلاء :

وبحكم هذا الحظ التعيس الذي قدر له في الحياة مال ابو العلاء الى
القول بالجبر . فهو يرى ان الانسان في هذه الدنيا مجبور مقهور
مسوق الى مصيره بالاضطرار محروم من كل انواع الاختيار وهو
لا يعني هذا ان الانسان مجبور مباشرة ولكنه يعني ان تصرفاته

الشخصية مبنية على ما تتطوي عليه نفسه من اخلاق وسجايا وعقل
وتفكير وكل هذا محكوم بقوة اسباب يقدرها الله ويتطور فيها
المخلوق منذ كان في اصلاب ابائه واجداده الى ان يلقي ربه .
وفي هذا يبدو لك ابو العلاء عميقا في تفكيره . واليك شيئا من اقواله
الدالة على فكرة الجبر :

ما باختيارى ميلادى ولا هرمى
ولا حياتى فهل لى بعد نخبى
ولا اقامة الا عن يدي قدر
ولا مسير اذا لم يقض تبسیر
ويقول :

وما فدت اخلاقنا باختيارنا
وفي الاصل غش والفروع توابع
ولكن بأمر سببته المقادر
وكيف وفاء النجل والاب غادر
اذا اعتلت الافعال جاءت عليه
كحالاتها افعالها والمصادر
فقل للغراب الجون ان كان سامعا
أأنت على تغيير لونك قادر

ويقول :

والعقل زين ولكن فوقه قدر
فما له في ابتغاء الرزق تقدير
ويقول :

سيصلبني رزقي الذي لو طلبته
لما زاد والدنيا حظوك واقبال
ويقول :

لا تطلبين بألة لك رتبة
سكن السماء كان السماء كلامها
فلم الاديب بغير حظ معزل
هذا له رمع وهذا اعزل

شك إلى العمود :

ولقد كان من الطبيعي ان ينتج ذلك التثاؤم وهذا القول بالجبر شكاً في نفس أبي العلاء ولو لم يكن ملماً بشيء من أقاويل الفلاسفة فكيف به بعد ان زاد الفيلسوف الناقص نفسه تعكيراً وفكرة شويشا وتحيراً ؟

نعم ان اطلاع أبي العلاء على الفلسفة لم يكن واسعاً ولا ينظر ان يكون واسعاً لانه لا يستطيع القراءة والمطالعة ، ولقد ظلت الفلسفة اليونانية وفلسفة أرسطو غامضة حتى على أولئك الذين طالعوها ألف مرة وشرحوها فهل يستطيع المعري مهما قيل عن دكائه وحققه ان يتأمل تأملاً عميقاً مبيناً على تكرار الدوس وانراجعة والمقارنة بين حقائق الآراء الفلسفية بمجرد مقايسات اتيح له سماعها من افواه العلماء ؟

ولكن إلى أي مدى وصل الشك بأبي العلاء ؟ انه شك في كل شيء الا في امر واحد وهو وجود الله تعالى . وان قيل لك عنه غير هذا فلا تصدقه . فقد اظهر المعري شكاً في حكمة الخلق والتدبير والقصاء والقدر وفي الرسل والشرائع المنزلة وفي النفس والبعث ولكنه بقي معتمداً بإيمانه بوجود الله .

وقد كنت اود ان اذكر لك بعض الشواهد على شكه ولكني افضل ان انزه قلبي عن ذكرها واعود بالله منها واستغفره من الاشارة اليها وغاية ما اقول لك انه شك يدخل في حدود الكفر الصريح لما فيه من الاستهزاء القبيح لا كشك أولئك الموزونين من العلماء الذين عرضت لهم شكوكهم فعالجوها بالنظر العميق والتفكير الصحيح حتى عرفوا

فدر بهم وآمنوا بحكمته ولا كشك أولئك الفلاسفة الذين كان
شكهم دوراً طبعياً من ادوار التفكير وطورا من اطوار المعرفة
سخرية إلى العمود :

فد ياخذك العجب من جعلنا السخرية اصلا مستقلا في درس
فلسفة ابي العلاء وانت تحسبها شيئا يندمج مع الشك والتشؤم او
شيئا يرجع الى اسلوب البيان ولكنك اذا اتعمت النظر وجدت ان
هذه السخرية شيء هام جدير بان يكون الكلام فيه مستقلا عن غيره
لاها نكاد تكون طابعا خاصا ملازما لكن ما قاله ابو العلاء عن
الاديان . والتشؤم علة والشك تردد . واما هذه السخرية فهي
شيء تفهم منه ان الرجل انتقل من التردد الى الحكم او انه صار الى
حكم الاحاد اقرب منه الى الايمان . يدرك هذا اذا قرأت رسالة
العفران واجوبته الى داعي الدعاة وانكشف لك كيف ان الرجل
يتعمد بمناسبة وبغير مناسبة ان يتفصح ويتفهم احيانا بذكر آيات
من الشعر فالها جماعة من الكافرين الملحدين ثم يتظاهر بلعنهم
وتكبيرهم والتبرأ منهم . ومن امثلة ذلك انه في جوابه الى داعي
الدعاة بيما كان يذكر سبب امتناعه عن اكل اللحم ويعتذر بالشفقة
على الحيوان ويشير الى ما في الصكون من ضروب المحن والآلام
النازلة بالحيوان والانسان وييدي شكه بالرأفة الرحمانية، تراه ينتقل
بعمته ومن غير مناسبة الى ذكر آيات شنيعة فالها احد الملحدين .
وكلما ذكر شيئا تبرأ من قائله ولعنه وهو لعمرى اشد استحقاقا
لعنة لان ذلك الشاعر ملحد يكشف عن وجهه فيتمى ولا يخشى اثره على
ضعف الايمان واما المعري فانه يتلبس بلباس العلماء الزهاد المؤمنين

فضرره على الدين انكس وانخطر وجنابته على ضعف العقول اعظم واكبر .

مشاركته في الراء الفلسفية :

يلد لبعض عشاق ابي العلاء ان يزعموا ان له آراء في اهم مباحث الفلسفة كالمعرفة والوجود واصل العالم والمادة والزمان والمكان واللاهية والروح والبعث وغير ذلك . ومن سمع هذا حسب ان لرجل آراء منسقة معللة كالتي جاء بها الفارابي وابن سينا او الفزالي او ابن رشد . ولكن هيئات فان كل ما خلفه لنا ابو العلاء عبارة عن آراء منشورة في تضاعيف شعره وغاية ما نستطيع ان نقوله عن هذه المنشورات انها مشاركات للفلاسفة في بعض آرائهم . وقد يكون لرجل تمكير فلسفي منظم ولكن هذا التمكير المنظم بقي في حجمته ولم يكشف لنا منه الا عن ومضات ضعيفة مشتتة نتعمد نحن ان نجمع بينها لنستخرج منها آرائه الفلسفية .

وها اني اذكر لك بعض هذه الآراء المنشورة وادلك على منابعها في شعره :

اما المعرفة فليس له رأي واضح في طرائقها سوى قوله ان العقل وحده هو الوسيلة لاجراخ الحق واليقين ، اذ يقول في احدي قصائده :

فلا تقبض ما يخبرونك ضلّة اذالم يؤيد ما اتوك به العقل
ويقول في اخرى

سأتبع من يدعو الى الخير جاهدا
وارحل عنه ما امامي سوى غملي

ويقول ايضا

وليس يظلم قلب وفيه لب جزوة
وبشير الى خطأ الحواس ويرى وجوب الاعتماد على التفكير
العقلي الصحيح حيث يقول :

وما تريك مرآئي العين صادقة فاجعل لنفسك مرآة من الكبر
ولكننا نراه من جهة اخرى يضعف قيمة هذا العقل في ادراك
البعين غمضا مع شكه فيقول :

اما البقير فلا يقين واتنا اقصى اجتهادي ان اظن واحدا
ويقول :

ويعتري النفس انكار ومعرفة وكل معنى له نقي واجباب
رأى في الله تعالى :

يؤمن ابو العلاء بوجود الله كما قلت لا وبانه الاله الواحد الازلي
الابدي الخالق البارئ المصور المعيد المبدي المتزه عن صفات الحوادث
كما يتبين لك من احواله الاتية الطافحة بالايمان والخضوع ولكنه حين
يحاول الدخول كغيره في معرفة كنه الذات القدسية القاتنة بلا مكان
ولا زمان يكل عقله كما كلت عقول الاولين والآخرين .

اما الوجدانية فيقول فيها :

وجدانية العلام دنا فدعني اقطع الايام وحدي
وفي ازلية الله تعالى وابديته يقول :

يموت قوم وراء قوم ويثبت الأول العزيز
يجوز ان تبطيء المنايا والخلد في الدهر لا يجوز
وفي تصرف الله في خلقه يقول :

إذا مِيزَ غال الدهر شيئاً فالتما يراد له الدهر والدهر حادم
 وينزه الله عن صفات الحوادث ويشير إلى الخطأ في قياس أعماله
 وصفاته سبحانه على شيء من أعمالنا وصفاتنا حيث يقول :
 والله أكبر لا يدنو القياس له ولا يجوز عليه كأن أو صاراً
 وتراه يخشى سوء المصير بعد الموت فيقول بلسان المؤمن الخائف
 المتأفف من الحياة :

إن كان تقلي من الدنيا يعود إلى

خير وأرحب فانقلني على عجل
 وإن عمت مآلي عند آخرتي شراً واضيق فانسأرب في الأجل
 ومن أبدع معانيه وأعظمها بيتان بشير فيهما إلى قدرة الله تعالى
 على إبداع الحياة من المادة التي هي في الحقيقة عرض من الأعراض
 لا يصبح جوهرًا إلا بتلك القدرة فإذا زایلته عاد عرضاً ويلمح فيها
 إلى التحول الذي تصير إليه ذرات الجسد الانساني بعد الموت وإلى
 حظ كل إنسان في هذا التحول حيث يقول :

وإن حصلت بحمد الله في خرف

يقضي الطهور فأنني شاكر راضي
 جواهر الفقه قدرة عجب وزايلتها فصار مثل أعراض
 فمن تصدر كل هذه الأقوال إلا عن مؤمن ؟ ولكن المعري
 عندما يحاول أن يتعمق كالفلاسفة في تصور معنى تنزيه الله عن الزمان
 والمكان يتشوش ويضل ويأتي بما يناقض كلامه السابق فيقول :

فتم لنا خالق عليم	فلنا صدق كذا نقول
زعموه بلا مكان	ولا زمان إلا فقولوا
هذا كلام له خيء	معناه ليست لنا عقول

واعلمي ان عقولنا هي التي اتفقت كما رأيت على ان الله تعالى لا يحده مكان ولا زمان ولو قالت بغير هذا لخرجت عن المنطق السليم . وعقل المعري نفسه حكم بذلك كما رأيت من قوله « والله اكبر لا يدنو القياس له » ولكن الرجل كما قلنا لا يعتمد كالحكماء على بحث منظم يتاح له فيه ان يجمع شوارد افكاره ويؤلف منها نتيجة حاسمة وانما هي خطرات يلقيها فتاتي متناقضة ولا يجوز ان تتخذ اساساً لمعرفة ارائه الفلسفية .

وكذلك قل عن رايه في الروح لاننا نسمعه يقول :
اما الجسوم فالتواب مآلها وعيت بالارواح اني تذهب
ويقول :

روح اذا اتصلت بجسم لم يزل هو وهي في مرض الفناء المكمد
ان كنت من ربح فيا ربح اسكنني
او كنت من نار فيا نار اخدي
وهوله :

ان يصحب الروح عقلي بعد مظهرها
للموت غني فأجدر ان ترى عجباً
وان مضت في الهواء الرحب هالكة

هلاك جسمي في تربي فواشجبا
سمع هذه الاقوال فلا نستطيع ان نستخرج منها شيئاً صريحاً
مفهوم ما سوى ان نقول ان الرجل يشير اشارة الى ان الروح شيء
غير الجسد وانها متصل به فتقاسي هي الم الجبس ويقاسي هو ألم الحياة
وانه لا يدري ما هي الروح وتجربه القافية الى افتراض كونها ريحاً
اونوراً وانه لا يدري مصير الارواح وانه يميز بين الروح والعقل

بدون ان يبين وجه هذا التمييز . وهذه على كل حال اراء ولكنها غير مبنية على دراسة صحيحة ولا منتجة لنتيجة مفهومة .

رَأْيُ فِي الْبَعْثِ وَالْحَشْرِ :

اما رأيه في البعث وحشر الاجساد فمواطن الصراحة فيه اكثر والكلام فيه اظهر والذي نستنتجه من مجموع اقواله ان الرجل متردد في الايمان بالبعث وان كان لا يراه مستحيلا على قدرة الله تعالى وانه يشك في البعث الجسدى وفيما جاء عن وصف الجنة والنار . تعلم هذا من طابع السخرية الذي طبع به رسالة الغفران وتقهمه من يحمل شعره . فيبيننا تراه يقول خائفا من يوم الحشر :

واعجب ما تخشاه دعوة هاتف اقيم فهبوا يا نيام الى الحشر
فيا ليتنا عشنا حياة بلا ردى يد الدهر او متنا مما تبالا نشر
ويقول في قدرة الله على بعث الاجساد :

اذا ما اعظمي كانت هباء فان الله لا يعييه جمعي

ومتى شاء الذي صورنا اشعر الموت نشورا ، ونشر

فيمكن البعث ان قال المليك به وليس منا لدفع الشر امكان
نراه من جهة اخرى ينجح الى شكه في البعث فيقول :

اما القيامة فالتنازع شائع فيها وما لحيتها اصحار
والجهل اغلب غير علم اننا نفنى ويبقى الواحد القهار
ويقول :

اتنى اشياء كثير شجونها لها طرق اعياء على الناس سرها
تحائف الاشياء في عقب الردى وتلك امور ليس يترك غيرها

ثم يقول مناقضا قوله الاول في قدرة الله على خلق الحياة من
التراب وجمع الاجزاء بعد تفرقتها
لو كان جسمك متروكا بهيئته بعد التلاف طمعنا في تلافيه
ويقول :

تخطئ الايام حتى كأننا زجاج ولكن لا يعادلنا سبك
ثم تراه يتحير بين الشك واليقين في امر البعث فيرجع الالبان
الذي ينجيه على الكفر الذي يرديه فيقول
قال المنجم والطبيب كلاهما لن تبعث الارواح قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر او صح قولي فالحسار عليكم
ويتوقع ابو العلاء عن ترهات القائلين بحياة الافلاك وعقول
الكواكب فيقول متهمكما

العالم العالي برأي معاشر كالعالم الهادي يحس ويعلم
زعمت رجال ان سياراته تسق العقول وانها تسكلم

وكذلك يكذب القائلين بتناسخ الارواح فيقول

يقولون ان الجسم تنقل روحه الى غيره حتى يهذب العقل
ولا تقبلن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ما اتوك به العقل
هذا ما رأيت ان اذكره لك من مشاركات ابي العلاء في الاراء
الفلسفية ولا يتسع المقام لاكثر من ذلك ولو كانت الكلام في ادب
ابي العلاء لذكرت لك من بدائعه شواهد تسلب الالباب هاهنا لم
يترك ناحية من نواحي الحياة النفسية والاخلاقية والاجتماعية الا
وعرض لها في شعره بوصف رائع وتحليل دقيق ونقد عميق فأبو العلاء
عظيم في هذا وفي شاعريته الفياضة لا في فلسفته الغامضة المتحيرة .

رسالة الغفران :

اذا شئت ان تعلم بكلمة واحدة ما هي رسالة الغفران فاني اقول لك : ان رسالة الغفران هي كومة من اشتات اللغة والشعر والادب والتاريخ والفلسفة والشك والسخرية والتهكم والاياعات والكفر والاحاد جمعت على صعيد واحد من غير تنسيق ولا ترتيب. بل قل : ان رسالة الغفران هي ابو الملاء وابو الملاء هو رسالة الغفران . وقد اشتهرت رسالة الغفران في العصر الحاضر اشتهاها لم تعرفه من قبل لاسباب كثيرة اهمها : ان الناس في هذه النهضة العربية الحديثة توفروا على دراسة الفلسفة وطففت عليهم ، كما هي الماده في مطامع كل نهضة علمية ، موجة جديدة من الشك فراؤوا في الرسالة هذا الشك الذي يملك عليهم عقولهم . ثم عرفوا بعد ذلك (الكوميديا الالهية la Divine Comedie) التي وضعها (دانتي Dante) في القرن الثالث عشر وكان لها دوي في آفاق الادب فرأوها اشبه شيء برسالة الغفران بل عرفوا انها بلا ريب مأخوذة عنها فارداد اعجابهم بابي الملاء واقتخارهم به فكان كل ذلك سببا في اشتهار رسالة الغفران والعناية بدراستها .

لقد كتب ابو الملاء هذه الرسالة الي هي اشهر رسائله واكرها في اوائل القرن الخامس وهو في الحادية والستين من عمره وقد بلغ اكل اطوار الحياة فهي تخرج عن تفكيره في هذا العمر وها اني اخلصها لك لتلم بها الاما .

السب في وضع هذه الرسالة ان الشيخ عليا بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح كتب الى ابي العلاء رسالة طويلة اراد منها ان يتصل به ويعرفه بنفسه ويوقفه على فضله فأتى في سياق الكلام على ذكر كثير من العلماء والادباء والشعراء والزائدة والمحدثين والصوفية وعرض لكثير من المباحث وطلب الجواب عليها فاجابه ابو العلاء على رسالته هذه برسالة طويلة هي رسالة الغفران .

يبدأ ابو العلاء بالثناء على ابن القارح ويدعوه بالجنة ويتصوره داخلا اليها ويأخذ من هنا بوصف الجنة واشجارها وانهارها وكؤوسها واباريقها وخمورها وحورها ثم يصور ابن القارح متقلبا في رياضها يتحدث الى كثير من الادباء والشعراء كالأعشى ورهير وعبيد والنابتين ولبيد وحسان بن ثابت وغيرهم ممن كتبت لهم المغفرة ويسأل كل واحد منهم (بم غفر لك) فيجيبونه بما كان من سب المغفرة ومن هنا جاء اسم الرسالة .

ويتخذ ابو العلاء من هذا الحوار الذي يجري بين ابن القارح وهؤلاء الشعراء وسيلة لابتداء رأيه في كثير من المباحث اللغوية والحوية والادبية ويستشهد بقطع من شعر هؤلاء الشعراء ليجعل البحث دأرا عليها . ثم يتصور ابن القارح متوسلا لخزنة الحقة باقصائد والمدائح ليكنونه من دحوها فيرد خائبا ثم يلاقى حمزة فيطلب منه الشاعرة فيدله على (علي) فلا يقضي له اربا ثم يصل الى (فاطمة) ومنها يتوصل الى رسول الله فيشفع له ويمر على السراط ثم يدخل

الجنة. ويعود ابو العلاء لوصف الجنة ومجالس الانس والطرب ورقص
الخور فيها ثم يتخيل ابن القارح زائراً جنة العفاريث مستظلاً احوالها
متحدثاً الى الجن ناشدا ومستنشدا اشعارهم فيذكر اشعاراً غريبة
تليق ان تكون من كلام الجن والعفاريث ، ولا ريب في انها من نظم
ابي العلاء . ثم ينتقل بابن القارح الى جهنم فيرى ابليس ويحذره
وبشار ابن برد وامريء القيس وعنترة وطرفة والهزلي والاختال
• المهلهل والشفري وغيرهم فيحدثهم ويصف عذابهم ثم يرجع بابن
القارح الى قصره في الجنة . وكل هذا الوصف من اوله الى آخره
مملوء بالتهكم طافح بالسخرية وبهذا ينتهي الجزء الاول من الرسالة .
ثم يرجع ابو العلاء الى تكملة جوابه لابن القارح ولو اردنا ان
نوضح لك ما في هذا القسم لطال بنا الكلام ولكننا نقول لك بايجاز
ان ابا العلاء عرض فيه : لذكر جميع ما اشار اليه ابن القارح في رسالته
واهض في الجواب وضمن كلامه مباحث ادبية وشعرية ولغوية وفلسفية
فلم يترك ادبياً من الادباء المعروفين ولا شاعراً من الشعراء المشهورين
ولا صوفياً ولا زنديقاً ولا مذهبا من مذاهب الحلولية والتناسخ الا
واتى على ذكره بلمحة موجزة وكان في كل ذلك يسير في البحث بقوة
توارد الخواطر وتداعي الافكار من غير تنسيق ولا ترتيب فيبدأ
بذكر وفاء ابن القارح ثم ينتقل الى ذكر طبائع النفاق ويخرج الى
ذكر الاتجار والموت وفضله وشكوى الادباء فيذكر التنبي ودعبل
وابا نواس ثم يذكر الدهر ومعناه وحكم من يسبه ويخلص الى

ذكر الزيدقة والزنادقة ويمد منهم بشار بن برد وابا نواس وصالح بن
عبد القدوس ويتوصل من هنا الى ذكر من ادعوا الربوبية وذكر
القرامطة والوليد بن يزيد ثم يذكر الصوفية والحلولية والتناسخ
ويستطرد الى ابن الرومي وابي تمام وابي مسلم الخراساني وعلي بن ابي
طالب وينقل الى ذكر الزواج والخدم ثم يذكر الخمر وهكذا لا يترك
أبو العلاء خاطرا يمر في باله بحكم تداعي الافكار إلا ويمرض له بكلمة
عجلى من غير تدقيق ولا تحقيق ، شأنه في كل ما كتب ونظم .
اذا عرفت هذا كله ورجعت الى ما قلته لك في مطلع الكلام
عن ابى العلاء تجد فيه الحق كل الحق والانصاف كل الانصاف .

الغزالي

٤٥٠ - ٥٥٥ هـ

مقدمة :

يأبى بعض مؤرخي الفلسفة ان يعد الغزالي من جملة الفلاسفة لان مجهوده في نطاق الفلسفة قد انحصر على زعمهم في الناحية السلبية التي كانت اقصى غاياته فيها هدم الفلسفة وتسفيه الفلاسفة حتى استحق بهذا الدفاع عن الدين ان يلقب (بحجة الاسلام) . ولعمري ان هذا المنكر ليدلنا بانكاره هذا على انه لم يعرف من تساج الغزالي سوى كتاب واحد هو (تهافت الفلاسفة) ولو كان مطلقا على كل ما كتبه الغزالي في مباحث الفلسفة الكبرى لما تهافت على هذا الانكار . واخى الذي لا ريب فيه ان الغزالي عالم من اكابر علماء المسلمين وفلاسوف من اعظم الفلاسفة الالهيين بل هو في علوم الدين قد ياتي في المربة الثانية ، واما في الفلسفة فيأتي في الطليعة بين اكابر وفلاسفة العالم .

وبعد فهل يتمتع على علماء الدين واللاهوت ان يكون لهم رأي فلسفي ، والفلسفة كما تعلم ليس الا النظر العقلي في حقائق الوجود ؟ واذا اتفق ان كانت نظرية الفيلسوف الى الوجود متفقة مع احكام الدين فهل يلزم عن ذلك ان نخرجه من عداد الفلاسفة ؟ واذا انكر هذا الفيلسوف رأي فيلسوف اخر في مبحث من مباحث الفلسفة وابطله وسفبه ، كما فعل ارسطو مع افلاطون في نظرية المثل فهل

يقضي ذلك ان نعتبر جميع نتائج سليبا محضا من غير ان نلاحظ ما في ذلك النتائج الضخم من فلسفة ايجابية صحيحة كانت بعض نظراتها ولا تزال عماد الرأي او موضع المناقشة عند اكبر الفلاسفة المعاصرين الذين جاءوا بعد الف سنة ؟

وان سألنا ما الذي حمل هؤلاء المنكرين على هذا الرأي اجبتك حملهم عليه امران : الاول انهم رأوا ان الغزالي لم يشتغل بالفلسفة الا لنصرة الدين . والثاني - ان الغزالي نفسه قد صرح في كتابه (تهافت الفلاسفة) بانه لم يرم فيه الى تكوين فلسفة ايجابية وانما ارد الوقوف من الفلاسفة مرفقا سليبا حيث يقول : (ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسائلهم نقية من التناقض ببيان وجوه تهافتهم فذلك اذا لا ادخل عليهم الادخول طاب منكر لادخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالامات مختلفة) . ولكن هذا القول الذي ورد في مقدمة كتب وضع للرد على بعض آراء الفلاسفة لا ينبغي ان يصدا عن ان نستخرج من ثنايا هذه الردود نفسها ومن كتبها الاخرى فلسفته الايجابية التي ابتكرها وسماها على كثير من رجال الفكر .

لقد ابدى لنا الغزالي آرائه في (المعرفة) بوضوح ودقة لا يقلان شأن عن خير ما جاء به اكبر الفلاسفة في العصور الحديثة . وابدى لنا آرائه في الوجود والخلق وقانون العلية ووضح لنا آراءه في الاخلاق وبسطها بسطا قل نظيره في جميع ما كتب العلماء والمفلسون . فمن هو اجدر باسم الفيلسوف من رجل عرض لمباحث الفلسفة الثلاثة الكبار وهي « المعرفة والوجود والاخلاق » فاشبهها

درسا وتخصيصا ؟ وهل يمنعنا اتفاق آرائه الفلسفية مع احكام الدين ان ندرك ونعترف بانها نظرات عقلية عميقة ليس لا كلبو فلاسفة العالم ما هو اجدر منها بوصف الحكمة ؟

واما قولهم انه اراد هدم الفلسفة فهو وهم سرى اليهم مما ذكرنا ومن قلة انعام النظر في جميع اقواله . فالغزالي لا يمكن ان يفكر بهدم الفلسفة من حيث هي فلسفة ما دام يعرف اكثر من سواها انها ترنكر على النظر العقلي الخالص وهو الذي يدين بشريعة تحكم العقل في النص وتجعل له حق تأويله عندما يتنافى مع الحكم العتلي القاطع ولكن الغزالي اراد نقض بعض الاراء الفلسفية الباطلة التي تنافي العقل والدين معا . فهل يعد تعرض فيلسوف متأخر لرأي فيفسوف متقدم وابطاله ، هدمًا للفلسفة من اساسها ؟

ان الفلسفة لا تقتصر في الامور التي انكرها الغزالي كما نعلم وها نحن نراه يحمل على الجهال الذين ينكرون كل نظر علمي ويصممون بانهم اضر على الدين من اعدائه حيث يقول في مقدمة كتاب التهاافت « ابتدأت بتحرير هذا الكتاب ردا على الفلاسفة القدماء مبينا تهاافت عقيدتهم وتناقض كلماتهم فيما يتعلق بالالهيات . ثم يقول : ليعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق الاسلامية على ثلاثة اقسام قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كسميتهم صانع العالم تعالى « جوهرًا » ... والقسم الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه أصلا من اصول الدين كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس وان كسوف الشمس معه وقوف جرم القمر بين الناظر وبين الشمس . وهذا الفن ايضا لسنا

نخوض في إبطاله اذ لا يتعلق به غرض ... ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على الدين وضعف امره ، فان هذه الامور تقوم عليها براهين هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبة من يطع عيبها ويتحقق ادلتها اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب في الشرع . وضرر الشرع ممن ينصره لا يسريفة اكثر ممن يطعن فيه بطريقه ، وهو كما قيل « عدو عادل خير من صديق جاهل ... » ثم يقول : « ان البحث في العالم عن كونه حادثا او قديما . ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كثرة او بسيطا او مثنيا او مسدسا وسواء كانت السماوات وما تحنها ثلاثة عشر طبقة كما قالوا او اقل او اكثر فنسبة النظر فيه الى البحث الاخرى كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب الرمان فمقصودنا منها من فعل الله فقط كيفما كانت . والقسم الثالث ما يتعلق به النزاع باصل من اصول الدين كالتقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد والابدان فقد انكروا جميع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه .

هذا ما يقوله الغزالي فهل رأيت فيه انه يريد هدم الفلسفة من اساسها ؟ وهل رأيت فيه استخفافا بالنظر العقلي ام رأيت فيه الاحترام كل الاحترام للعقل والتشجيع كل التشجيع على العاد ، الذين يصادمون حكم العقل ؟

مبدأ :

هو ابو حامد بن احمد الغزالي من مدينة طوس في خراسان .

وقيل في سبب تلقيبه بالغزالي ان ابيه كان صالحا ورعا لا يترك الا
 من كسب يده في غزل الصوف فلقب بالغزالي بالتشديد وقيل انه
 الغزالي بالتخفيف نسبة الى بلدة تسمى غزالة. ولما ادرك والده الموت
 اوصى به وبأخيه احمد الى صديق له من الصوفية وامره ان يعلمهما
 ولما مات عمل الرجل برأيه وافق عليهما في سبيل التعليم كل ما خلفه
 أؤهما ولما نفذ باجمعه ارشدتهما للدخول في احدى المدارس وكان
 نظام المدرسة يكفل للطلاب القوت والتعليم فعلا واتيح لهما بعد
 ذلك ان يكونا من اعظم علماء الاسلام. تلقى الغزالي طرفا من
 العلوم في طوس وجرجان ثم ترحل الى نيسابور واتصل بالامام «ابي
 المعالي الحويني» امام الحرمين ولازمه في المدرسة النظامية التي اشأها
 نظام الملك فظهرت آيات نبوغه، حتى اخذ يساعد امام الحرمين في
 تدوين العلوم للطلاب. وازكب على درس المذاهب وخلافاتها والمنطق
 والفلسفة. ولما توفي امام الحرمين عهد اليه بالتدريس في المدرسة
 النظامية فاقام على التدريس اربع سنوات ثم اصيب باضطراب
 نفسي من فرط الدرس والبحث وسوء الهضم او غير ذلك حتى اعتقل
 لساره فترك التدريس وعهد به الى اخيه وفارق بغداد سائحا وقصد
 الى دمشق فأقام فيها سنتين منتظما الى الخلوة والعبادة على طريقة
 المتصوفين ثم رحل الى القدس ومنها الى الحجاز حاجا ثم ذهب الى
 الاسكندرية ثم قفل واجمأ الى طوس واستغرقت هذه الرحلة عشر
 سنوات والف خلالها كتابه «احياء علوم الدين». ثم كلفه وجر الميث
 ان يعود الى التدريس فأدعن كارها ثم استعفاه ورجع الى طوس
 وانشأ فيها الى جانب دأره تكية للتصوف والتدريس وما زال مقبلا

على العبادة والتدريس حتى لقي الله تعالى .

مؤلفاته :

لغزالي مؤلفات كثيرة تربو على السبعين واهمها :

١ - مقاصد الفلاسفة : وهو الذي تولى فيه بسط آراء الفلاسفة

اليهوديين ومن جاراهم من العرب ولم يتعرض فيه لشيء من النقد مطلقا . وقال ان غايته من وضعه ان يهد المود عليهم بتحقيق اطلاعه التام على مذاهبهم .

٢ - تهافت الفلاسفة : وهو الذي يتولى به الرد على الفلاسفة في

عشرين مسألة وسيأتيك بيان اهم ما فيه .

٣ - احياء علوم الدين : وهو اعظم كتبه واكبرها . بحث فيه

عن جميع ما يأمر به دين الاسلام من الاحكام بحثا فلسفيا مطولا وجعله على اربعة اقسام :

قسم (العبادات) وفيه يذكر العلم وقواعده والعقائد والعبادات وحكمها واسرارها .

وقسم (العادات) وفيه بيان لاداب الاجتماع على اختلاف انواعها . وقسم (المنجيات) وفيه بحث عن اسباب النجاة من طريق التصوف والتوبة والزهد والصبر والتوكل والمحبة . وقسم (المهلكات) وفيه اعظم بحث وتحليل للاخلاق واسرارها وآفاتا وشهوات النفس وتزواتها وطرق معالجة كل ذلك .

٤ - المنقذ من الضلال : وهو رسالة عرض فيها لبيان ما اعتراه

من الشكوك وكيف خرج منها الى اليقين وكيف اشتغل بدراسة

مذاهب الفرق حتى وجد الحق من بينها عند الصوفية واستطرد فيه
لذكر النبوة والوحي والحاجة اليها .

٥ الجامع العوام عن اصول الكلام : واسمه يدل على موضوعه .
وقد حدثنا فيه عن مراتب الايمان : الايمان بالبرهان والادلة
العقلية وذكر ان هذا لا يبلغه إلا قليل من الناس . والايان
واسطة علم الكلام وهذا من شأن العلماء . والايان بالتلقي ممن يوثق
بهم كالعلم والمربي والوالي بلا برهنة ثم ابان العامة .

٦ - ايها الولد : رسالة ضمنها نصائح في الاخلاق والعلم والعمل
والاحلام في العبادة وحب الخير للناس وتحصيل العلوم وعرض
فيها لذكر المناظرة وبيان آدابها وآفاتهما ونصح فيها بالانصراف عن
الامراء والسلطين والترفيع عن عطائهم لانها تؤدي الى التمام
مهمهم في الباطل .

اسلوبه : اسلوب الغزالي هو السهل الممتنع لانه وان بدا لك
كالغدير تسلسلا وصفاء والشمس وضوحاً واشراقاً فهو البحر عمقاً
والسيل اندفاعاً والسكر بياناً والمنطق تحليلاً وقد ليلاً فما اتيج لأحد
من كتاب الفلسفة بلغة الخاد ان يبسط دقائقها هذا البسط بلغة يفهمها
العالم واجاهل على السواء كما بسطها الغزالي ولا قدر لأحد من
الباحثين في خفايا النفس واسرار الاخلاق والطبائع ان يفوقه في
الدقة والتحليل .

رأيه في المعرفة : رأي الغزالي في المعرفة هو في منتهى ما بلغته
فقول الفلاسفة المحدثين من السمو والنضوح فقد سبق هذا الرجل

عصره ووصل بخطوة واحدة الى ما انتهت اليه الفلسفة بعد ستة
عصور . تعرف هذا إذا قارنت بين آرائه وآراء الفيلسوفين
(ديكارت وكانت) في بحث المعرفة .

من الشك الى اليقين : يقول الغزالي : ان التعطش الى درك
حقائق الامور كان دأبه ودينه وقد حاول ان يعرف حقيقة
العصره التي يكون عليها الانسان قبل الاعتقادات العارضة فيصل الى
الاعمق النقي الذي لا يتطرق اليه ريب ولا يجحد العقل موضعاً للشك
فيه . ولما امتحن علومه لم يجحد من بينها علماً يبلغ هذه المرتبة من
اليقين إلا الحسيات والضروريات ولكنه تأمل المحسوسات فلم يجحد
فيها اماً لأن العين قد تخدع فتري الطل ساكناً وهو متحرك وتري
الكوكب صغيراً وهو اكبر من الارض . ورأى ان الذي كذب
الحس وعرف خداعه هو العقل . ولما بطلت ثقته بالمحسوسات لم يبق
لديه إلا العقليات والضروريات . ثم حاول ان يشكك نفسه في هذه
العقليات فوجد ان انه كان وثيقاً بالمحسوسات حتى كذبها العقل ولولا
العقل لأستمر على تصديقها ولعل وراء ادراك العقل حاكماً آخر اذا
تجلى كدب العقل في حكمه كما تجلى العقل فكذب الحس في حكمه
وتوقف عقل الغزالي في الجواب وتأيد الشك والاسكال عنده بما
يراه الناس في منامه فانه يرى اموراً يعتقد انها حقائق لا شك فيها ثم
يظهر له عند اليقظة انها لم تكن إلا أحلاماً فقال لنفسه : (كيف
تأمن ان يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق
بالإضافة الى حالتك لكن يمكن ان يطرأ عليك حالة تكون سينتها
اي يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوماً بالنسبة

اليها فاداً وردت تلك الحالة تبقت ان جميع ما توهمت بعقلك خيالات
لا حاصل لها .

وهكذا تقوى الشك عنده حتى انه قال عن نفسه انه بقي شهرين
على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . ثم وقر في
نفسه بعد انعام النظر انه لا يقين إلا في الضروريات الاولى وانه
لا سبيل الى الشك في صحة هذه الضروريات ولا سبيل الى طسب

البرهان عليها .

ولكنه ظل مع ذلك قليل الوثوق بقدرة العقل التامة على ادراك
كنه الحقائق ولذلك تراه في كثير من مباحثه ينسب الى الوهم الذي
يفعل فعله في العقول فيحول دون ادراكها لحقائق الامور .

العقل والادراك الكلي :

أما رايه في تكوين المعاني والافكار الكلية فخلاصته ان هذه
المعاني منشؤها العقل والحس وان الحواس تأتي بالمدرجات مجموعة فيتناوها
العقل بالتعصيل والمقارنة ويتوصل بها الى تكوين الافكار والمعاني الكلية
ولا يريد النزالي بهذا ان ينكر وجود كل ادراك عقلي لا يعتمد
على الحواس بل يريد ان هذا النوع من الادراك العقلي يستند الى
الحواس . ويقول : ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا
وضع ولا يكون منشؤه الحس وهو المعقول في نفسه لا المدرك في
المواد . وفي هذا يطابق كلامه كلام (كانت) عن تكوين المدرجات
العقلية من غير طريق الحواس .

واخيراً يرى النزالي ان للعقل حدوداً لا يتعداها في المعرفة
ويسر ان من الامور اموراً لا تصل الى ادراكها العقول وهي

الامور الغيبية ولا سيما ما كان منها متعلقاً بكنه ذات الله وكنه صفاته وكيفية الخلق والتدبير . وفي هذا ايضاً يطابق رايه رأي (كانت) مطابقة تكاد تكون حرفية .

والى هنا يظل كلام الغزالي في اسس المعرفة وطرائقها وحدودها واضحاً . ولكنه عاد كما علمت بعد التزامه طريقة التصوف يقول ان الحقيقة لا تعرف إلا بالتصوف . ولكنه لم يوضح لنا هذه الحقائق التي وصل اليها ولا كيف وصل اليها . وقد بينت لك في مبحث الصوفية ان هذا النظر التصوفي لا يدرك سره وحقيقته إلا اربابه وليس لنا ان ندخل في نطاق تحقيقه في كتاب يعرض الآراء الفلسفية وتاريخ الفلسفة على اساس النظر العلية لي المشترك . والنظر الصوفي خاص بالصوفيين فلا سبيل الى بسطه إلا بلسان اهله .

رأيه في الوجود :

ان الغزالي يرى ان الله تعالى هو الاله الواحد الوجود القديم الازلي الواحد الفردي الصمد المنزه عن التركيب والتقسيم وعن كل ما يشبه الحوادث ، وهو حي ، عليم ، حكيم ، قادر ، مريد ، مختار ، متصف بكل صفات الكمال .

وانه خلق العالم من العدم المحض ويتولى تدبيره بعناية تدبيراً يتناول الكلليات والجزئيات فلا يغيب عن علمه ولا يخرج عن ارادته شيء من امور الخلق . هذه خلاصة ارائه في الوجود والخلق والتدبير وستجدها مفصلة في المبحث الاتي الذي نشرح به المسائل التي انكرها على الفلاسفة .

المسائل التي انكرها على الفلاسفة :

ان المسائل التي انكرها على الفلاسفة وجعلها موضوع كتابه

« نهايت الفلاسفة » هي عشرون مسألة اهمها :

✓ ا - في ابطال مذهبهم في ازلية العالم وابديته .

✓ ب - في ابطال اقوالهم عن كيفية خلق العالم ومراتب الخلق

والصدور والعتول ونفوس السماوات .

✓ ج - في ابطال قولهم ان الله لا يعلم الجزئيات .

✓ د - في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات .

✓ هـ - رده عليهم في مسألة البعث وحشر الاجساد .

رده على ازلية العالم وابديته :

يذكر الغزالي ان جمهور الفلاسفة الالهييين قالوا بقدم العالم وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولاه ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان ، مساوقة المعلول للعلة ومساوقة النور للشمس ، وان تقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان . ويبسط ادلتهم على ذلك بسطا وافيا شأن العالم الراسخ الراسي على صخرة الحق المتمكن من موه البرهان لا شأن الضعيف الذي يحبه الخوف على ان يطوي بعض براهين خصه او يدمج عليها حجبا من العيوس والايهام . واليك خلاصة رده عليهم :

يقول لهم - انكم تقولون لا يمكن حدوث حادث من قديم متعلق لان القديم اذا لم يصدر عنه العالم ثم صدر فلا بد لهذا الصدور من مرجع فمن هو محدث هذا المرجع ؟ وتقولون لم لم محدث العالم وبحدوثه ؟ لا يمكن ان محال ذلك على عجز القدم عن الاحداث

ولا على استحالة الحدوث ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم
نجد عرض . ولا ان يحال على فقد آله ثم على وجودها . ولا ان
يقال انه صار مريدا بعد ان لم يكن مريدا لان حدوث الارادة في
ذاته محال .

هذا ما تقولونه ولكن : لم تنكرون على من يقول ان العام
حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه واقتضت
ان يستمر العدم الى الغاية الي استمر اليها وان يتبدى الوجود
من حيث ابتدا وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث وانه في
وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة التبدية ؟ فما المانع لهذا الاعتقاد
وما المحيل له وهل من ضرورة عقلية تنفي بهذه الاستحالة ؟

“ الزمان والمكان ”

ثم يأتي الغزالي بحجتهم القائلة ان الله تعالى قبل خلق العالم كان
قادرا على الخلق فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك ان كانت
متناهية صار وجود الباري متناهي الاول وان كانت غير متناهية
فقد انقضت مدة فيها امكانات لانهاية لاعدادها . فيقول هم في
جواب هذا الاشكال :

ان الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان اصلا ، وما تصوركم
وجود الزمان من قبل خلق العالم الا من عجز الوهم فان الوهم يعجز
عن فهم مبتدأ الا مع تقرر « قبل » له وذلك « القبل » الذي لا ينفك
الوهم يظن انه شيء محقق موجود هو الزمن . وهذا العجز في الوهم

كعجزه عن ان يتصور تناهي الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى
 سطح له « فوق » فيقوم وراء العالم مكانا اما ملاء واما خلاء . وادا
 قيل له ليس فوق سطح العالم « فوق » كَلَّ الوهم عن الادعت .
 واهم في تقديره فوق العالم خلاء محطىء . لان الخلاء هو بعد لا
 نهاية له والخلاء في نفسه غير مفهوم . والبعد تابع للجسم فذا كان
 الجسم متناهيا كان البعد التابع له متناهيا فانقطع الخلاء فثبت ان
 ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء ولكن الوهم لا يدعن لقبول هذا
 ثم يقول : وكما جاز ان يكون الوهم في تقدير (البعد المكاني)
 محطئا فكذلك يكون محطئا في تقدير (البعد الزماني) فالبعد المكاني
 تابع للجسم والبعد الزماني تابع للحركة . لان البعد المكاني هو
 عبارة عن امتداد اقطار الجسم . والبعد الزماني هو عبارة عن امتداد
 الحركة ، وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم منع من اثبات
 (بعد مكاني) ورائه ، فقيام الدليل على تناهي الحركة يمنع من تقدير
 (بعد زماني) وراءها .

وهكذا يبسط الغزالي فكري الزمان والمكان ويعتبرهما
 مخلوقين بخلق العالم وتحريكه ويرى انه لا يصح ان تكون قصبة
 الزمان والمكان اساسا للبرهنة على قدم العالم . وهو فيما ذكره عن
 اثر الوهم في تصور البعد المكاني والبعد الزماني يسمو على اهل عصره
 وينفذ بنظره الى نفس ما انتهى اليه عقل الفيلسوف الاكبر « كانت »

بعد العزالي بسبعة عصور حتى ليكاد كلاهما في هذا الباب يصكرون
متنفذين تماماً بالمعاني والالفاظ . وها نحن نذكر لك ملخص ما قاله
« كانت » لتؤمن بما قلناه عن عبقرية العزالي .

يقول كانت : بعد ان بين عجز العقل عن تخليق دائرة الطواهر
واندحول في عالم الاشياء في ذاتها وحقيقها العليا على ما ذكرنا لك
عند الكلام عن ابن سينا ورأيه في المعرفة « اذا حاول العقل
ان يحكم هل العالم محدود ام لا يأتى من حيث انكسار وضع في
تناقض واشكال لانه يجد نفسه مضطراً لرفض الفرضين كليهما .
فنحن من جهة نتصور من وراء كل حدث شيئاً ابعده منه وهكذا ان
ما لا نهاية ومن جهة اخرى يتعذر علينا ان نتخيل اللانهاية في ذاتها .
كذلك لو حاول العقل ان يعرف هل كان للعالم ابتداء زمي ومع
في الاشكال نفسه لاننا لانستطيع ان نتصور الازلية الي لبسها
نقطة ابتداء كما اننا لانستطيع ان نتصور لحظة ماضية تسبقها
بدء الزمن اذ لا يسعنا الا ان نتصور انه قد كان قبل تلك اللحظة
الاولى شيء وكذلك لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة وانعكاس بدء
امكنه ان يجيب بالاجاب والنفي ثم يتول كانت : هذه مشاكل
لا يمكن للعقل ان يخلص منها الا اذا ادرك ان الزمان والمكان
والعلة ليس الا وسائل اوجدناها بنظرتنا لتمكين من الادراك
الحسي والادراك العقلي » .

فما من هذا التوافق العجيب بين كلام الغزالي وكلام كانت فيه
أخذ الثاني عن الأول أم هو الحق الذي تتلاقى عنده العقول السليمة
في بحالات التفكير الصحيح؟ ومهما يكن الأمر فلك أن تفاحر بسبق
الغزالي والفضل للمقدم .

س يناقش الغزالي أقوال الفلاسفة في « تخصيص الإرادة » فيقول :
فإن هلم لم خصص الله الإرادة بوقت دون وقت في أحداث العالم ؟
ولما في جواب ذلك : أن العالم إنما وجد حيث وجد وعلى الوصف
الذي وجد به بالإرادة القدسية . والإرادة صفة من شأنها تمييز الشيء
عن مثله ولو لا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدره فقواصمكم لم
اختصت الإرادة بأحد المثلين هو كقول القائل : لم أفتحى العم
الاحاطة بالمعلوم فيقال له العلم عبارة عن صفة هذا شأنها . وكذلك
الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها في تمييز الشيء عن مثله . وعدم
تصوركم معنى هذه الإرادة بالنسبة إلى الله تعالى أتى من وهم مقاستكم
إرادة البشر بإرادة الله وهذه المقايسة فاسدة لأنها تضاهي المقايسة
بين علمنا وعلم الله ، وعلم الله يفارق علمنا بأمور كثيرة . واستبعادكم
لمعنى الإرادة هو « من عمل الوهم وهو مثل قول القائل : كذب
تكون ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متدلا ولا
مغصلا هذا لا يعقل . لأنني لا اعتقه بحق نفسي . فيقال له : هذا عمل وهمك
ما أدلة العقل قد سافت العقلاء إلى التصديق بذنك وأنتم بمتكرون على من
يقول : دليل العقل ساق إلى اثبات صفة الله تعالى شأنها تمييز الشيء عن مثله ؟
واحيى ! يعود إلى حدوث العالم وقدمه فيقول لهم : لقد استبعدتم
حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فإن العلم

حوادث ولها اسباب فان قلتم الحوادث استندت الى حوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقداً عاقل ولو كان ممكناً لاستسليمنا عن الاعتراف بالصانع . وثبات واجب الوجود . وادراك الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذاً على اصلكم من تجويز حادث من قديم .

ولو اردنا ان نذكر جميع ادلة الغزالي على حدوث العالم لطلال بما ان مقام فارجع اليها اذا شئت في كتابه .

ابدية العالم :

اما رأيه في ابدية العالم فهو يختلف عن رأيه في ازليته فهو لا يحس ان يكون العالم ابدياً لو ابتلاه الله تعالى ابداً . إذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ولكن من الضرورة ان يكون له اول فالعقل يجوز بقاء العالم ويجوز فناءه ومرجع ذلك الى الله .

رده على آرائهم في كيفية الظهور :

يقول الغزالي في الرد على الذين قالوا ان حدوث العالم عن الله هو حدوث فيض وضرورة بلا ارادة ان هذا الصدور ضروري ولا يسمى فعلاً . ومن قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجويز . فالفاعل لا يسمى فاعلاً صاعاً بمجرد كونه سبباً بل بكونه مسبباً على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل على وجه الارادة والاختيار . والفعل الحقيقي انما يكون

بالارادة . ثم يأتي لقولهم انه لا يصدر من الواحد إلا واحد والعلم
مركب فليس صادراً بجملة عن الله بل الصادر منه موجود واحد
وهو عس مجرد فيقول لهم : يلزم من قولكم هذا ان لا يكون في
في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها
آحاداً وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى
والانسان من جسم ونفس والفلك من جرم ونفس فكيف وجدت
هذه المركبات من علة واحدة ؟ فيبطل قولكم لا يصدر من الواحد
إلا الواحد .

ثم يأتي لقولهم في (العقل الاول) وانه ينبثق عنه ثلاثة . عمل
وحرر ونفس فيقول لهم : ما ذكرتموه تحكمات هو على التحقيق
طامات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام وآه لأستدل به على
سوء مراجعه وانه على رأيكم هذا يكون المعلول اشرف من العلة
لأن العلة ما فاض عنها إلا واحد وقد فاض عن المعلول ثلاثة ، ولأن
الاول على رأيكم ما عقل إلا نفسه والثاني يعقل نفسه ونفس الجدا
ونفس المعلولات ومن قنع ان يكون قوله في انه تعالى راجعاً الى
هذه الرتبة فقد جعله اصغر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره .
وعد اسى بكم التعمق في التعظيم الى ان ابطم كل ما ينهم من
العظمة وهدمت حاله من حال الميت . ثم يقول لهم : سلمنا لكم هذه
الاولى الباردة والتحكمات الناسدة ولكن كيف لا نستحون
من انفسكم في قولكم ان كون المعلول الأول ممكن الوجود
افتضى وجود جرم تلك الاوصى منه وكونه يعقل نفسه افتضى

وجود نفس الفلك و كونه يعقل الاول اقتضى وجود عقل الفلك ؟
لست ادري كيف يقبل المجنون من نفسه بمثل هذه الأوضاع فضلا
عن العقلاء .

ثم ينتهي الغزالي الى بيان عجز العقول عن ادراك امور الخلق
وكنهها فيقول : اما البحث عن (كيفية) صدور الفعل من الله
بالارادة فصول وطمع في غير مطمع فلنترك البحث عن الكيفية
والمهيسة والكمية فليس ذلك مما تنسح له العقول . ولذلك قال
صاحب الشرع (فكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله) .
هذه خلاصة موجزة عن نقد الغزالي لمذهب القائلين بمراتب
الصدور والعقول والفيض وفيه يقول الوردخ (دي بوير) مؤلف
تاريخ الفلسفة في الاسلام : (لا يرى بداً من الاعتراف بان مذهب
ان سنا في الصور والنفوس وهو مذهب اشبه بالاعيب الخيال
لا يقوى على الثبات امام نقد الغزالي) .

رده على انظارهم علم الله بالجزئيات :

يقول الغزالي ان الله يعلم الاشياء كلها بجميع احوالها بعلم واحد
لا يتغير بحدوث الشيء الجزئي ووجوده وفناءه . اما اختلاف
احوال الجزئي فهي اضافات لا توجب تبديلا في ذات العلم والعالم .
ثم يرد على القائلين بان الله لما يعلم الاشياء علماً كلياً اي يعلم الانسان
بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وصفاته ولوازمه اما شخص زيد
وعمره فلا يعلم الباري عوارضها وحجتها ان الجزئيات تتغير ولو
علمها الله بتغير علمه لأن العلم تابع للمعلوم فيقول هم : هذه الانواع

والاجناس والعوارض الكلية التي يقولون ان الله يعرفها ، دون سواها
من الجزئيات ، لا نهاية لها . فكيف يستجيز العاقل لنفسه ان يحيل
الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم احواله الى الماضي والمستقبل
والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع
المختلفة ، والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع اشد من
الاختلاف الواقع بين احوال الشخص الواحد ، فاذا لم يوجب ذلك
العلم بالكليات تعددا واختلافاً كيف يوجب ذلك العلم بالجزئيات
تعددا واختلافاً .

رأيه في قانونه العلية :

قد يفهم من ظاهر كلام الغزالي عن الاسباب والمسببات انه
ينكر الخواص والنواميس الكونية وينكر قانون العلية واكنك
إذا انعمت النظر في كلامه رأيت انه لا يريد انكار قانون العلية
انكاراً مطلقاً في مجال العمل . ولكنه يرى ان هذا التقارن الذي
شاهده بين السبب والمسبب لا ينتج (ضرورة عقلية) تقضي بان
ذلك السبب هو السبب الوحيد في ظهور الحادثة ، فلا يجوز لنا
نجرد هذا التقارن بين العلة والمعلول ان نجزم بان هذه العلة هي سبب
اظهاره المقارنة لما طالما ان وراء علمنا اسراراً خفية قد تكون هي
السبب الاصح في حدوث الظاهرة . وعلى هذا لا يجوز ان نعتبر
هذه المظاهر التي نسميها قانون السببية والعلية قانوناً (ضرورياً)
عقلاً لا يجوز خرقه ولا تبديله . وانت اذا رجعت الى فلسفة

انعصور الحديثة وقرأت رأي الفيلسوف الانكليزي (Hume) عن فانون العلية رأيت نفس كلام الغزالي يكاد يكون مكتوباً بحرفه عند هوم وان كانت غاية كل منها في تقرير هذا الرأي مختلفة
رأيه في النفس :

ليس للغزالي رأي واضح في حقيقة النفس وماهيتها ولكنه يناقش الملافة بشأنها مناقشة من يريد اظهار عجز العقل عن ادراك حقيقة النفس . فيقول لهم ما خلاصته : ليس ما ذكرتموه عن النفس وكونها جوهرأ روحانياً قائماً بنفسه وليس بجسم ولا متصل بالجسم مما يجب انكاره في الشرع ، وانما نريد ان نعترض على دعواكم معروفة كون لنفس جوهرأ قائماً بنفسه ببراين العقل . ولنا نريد ان نعترض اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه ولكننا ننكر دعواكم دلالة مجرد العقل ومطالبكم للأدلة . وانت ترى من كلام الغزالي انه انما يريد ان يدل على ان العقل البشري عاجز عن ادراك ماهية النفس وحقيقتها وهذا ايضا سبق الغزالي عصره لان هذه النتيجة هي التي انتهت اليها الفلسفة بعد الفسنة .

رأيه في البعث :

ينكر بعض الفلاسفة بعث الاجساد ورجوع الارواح اليها وينكرون الجنة والنار ويقولون بوجود ثواب وعقاب روحانيين لا جسمانيين وان النار والجنة هي أمثلة لتفهيم العامة وان النفس تبقى بقاء روحياً اما في لذه عظيمة او في ألم عظيم . فيقول لهم الغزالي : اننا لا ننكر ان في الآخرة انواعاً من الذات ولا ننكر بقاء النمرس عند مفارقة الجسد ولكننا عرفنا ذلك بالشرع . ونحن ننكر

عليهم معرفة ذلك بمجرد العقل فالعقل وحده لا يقضي بشيء من هذه الأمور . وإذا جاز في العقل تصور هذه الحياة الروحية لنفس في سقائها ونعيمها فما المانع في تحقيق الجمع بين الحاتين الجسمانية والروحانية ؟ ولم تنكرون على من يرى أن النفس باقية بعد الموت قوله أنها تزد إلى بدن أي بدن كان من مادة البدن الأولى أو من غيرها أو من مادة استؤنف خلقها إذ الشخص بنفسه لا يبدله فتد يتبدل بدنه في الحياة ويبقى هو ذلك الإنسان بعينه ثم يلخص الغزالي الكلام في هذه المسألة حيث يقول لهم : هذه المسألة مسألة بعث الاجساد نبني على مسألتين أحدهما حدوث العالم واره مخلوق والثانية خرق العادات واحداث اسباب غير الاسباب الى كذا يعرفها وقد استوفينا الكلام عن هاتين المسألتين . وبهذا يختم الغزالي كتابه تهافت الفلاسفة .

الأضواء عند الغزالي :

م يتوسع الغزالي في موضوع كما توسع في موضوع الاخلاق ولو اردنا تلخيص آرائه لامتقرنا انى وضع رسالة خاصة ولهذا اكتفي باجمال آرائه في الاخلاق والسعادة واللذة والفضيلة :

١ - لا يعتمد الغزالي على النظر العقلي وحده في تعريف حقائق الاخلاق ولكن يمزج بين النظر العقلي وتعاليم الاسلام . فليس صحيحاً ما قيل من انه لا ينظر الى الاخلاق الا نظراً دينياً محضاً بل هو يتبع الفلاسفة في كثير من آرائهم في الفضيلة والسعادة لانه يراه صحيحة من حيث النظر العقلي ولا تناهي احكام الدين في شيء

٢ - يتابع الغزالي الفلاسفة في تحديد معنى السعادة الدنيوية
 وانه يقول انها لا تكتمل إلا بضمان السعادة الآخروية ويجعل
 للسعادة دعائمين : العلم والعمل فيقول في رسالته (كيمياء السعادة) :
 سعادة كل شيء لذته وراحته . ولذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه .
 وطبع كل شيء ما خلق له . فلذة العين في النظر الحسي ولذة
 الأذن في الأصوات الطيبة ولذة القلب في المعرفة وكلها كانت
 المعرفة أكبر كانت اللذة اعظم .

ونت ترى أنه يجاري الفلاسفة في بيان اللذة والسعادة ويضيف
 إلى رأيهم سعادة الآخرة . وهذه السعادة الآخروية لا ينحصر
 أثرها في الحياة الآخرة وحدها بل لها أثرها في الحياة الدنيا لأن
 سلطان الدين لا يكاد يخلو من أثره قلب إنسان مهما تمادى في الحادة .
 والطبائفة التي تأتي إلى القلب من الإيمان بحسن المصير في الحياة
 الآخرة تؤلف اعظم عنصر من عناصر السعادة في الدنيا .

٣ - يجاري الغزالي أرسطو في اعتبار الفضيلة وسطاً بين
 طرفين . ويرى مثله أن كمال الفضيلة لا يتم إلا باجتماع اصول
 الفضائل وهي : المعرفة والخضاع الشهوات لحكم العقل والدين وما
 ينتج عن ذلك من العدل .

٤ - أما في الاخلاق العملية فالغزالي فيض من الحكمة لا
 يحصر ولا يحد : عرض فيه للاخلاق الفردية والاجتماعية في كل
 نواحي الحياة فأوضح ما يجب أن تكون عليه اخلاق الرجل مع
 نفسه وزوجته وولده وخادمه ورافقه في عمله فرسم ما ينبغي أن
 تكون عليه اخلاق الملك والوزير والعامل والتاجر والصانع في

معاملاتهم لانفسهم ورعيتهم واخوانهم واقاربهم وجيرانهم كل ذلك على اصول الدين وما يقضي به العقل من العدل والانصاف والاحسان والزهد والانصراف الى الله والاستعداد للاحرة . وفي وصفه هذا لدقائق الاخلاق نفذ العزالي الى صميم النفس وحنايا القلب وزوايا الضمير نفوذاً عجيباً فلم يترك آفة من آفات الاخلاق الا وقتلها درساً وتمحيصاً ووصفاً وتصويراً فبين اصلها وعلتها وما يهيج شرتها وما يكسر شوكتها وما يكون به علاجها وما يتم به شفاؤها . كل ذلك ببيان باهر يريك ميول النفس وشهواتها كيف تغتليج في اعماق الضمير وكيف تعترك مع العقل في مبادي التفكير حتى لتحسب نفسك وانت مغبور بهذا الفيض من البيان انك امام انسان ككشفت له الحجب والستور واعطى العلم بدات الصدور .

ابن طفيل

وفاته سنة ٥٨١ هـ

مباذ ونشأته :

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن الطفيل القيبي الأندلسي ، ولد في أوائل القرن السادس في وادي آش وتلقى العلم في غرناطة وانكب على الطب واشتهر به فكان سبباً لاتصاله بالأمراء والحكام حتى صار وزيراً لابن يعقوب يوسف سلطان المغرب ، وهو الذي قدم إلى أبي يعقوب الحكيم الأندلسي الكبير ابن رشد وقربه منه . وطل بحجه يلمع في القصر حتى لقي ربه ومشى السلطان في جنازته . ولم يصل إلينا من مؤلفات هذا الفيلسوف الكبير سوى كتابه الشهير (قصة حي بن يقظان) التي ضمها فلسفته من كافة أطرافها ونواحيها ولا ندري أكان ذلك لهلة تأليفه أم لضياعها وقد يكون للأمرين معاً أثرهما في حرماننا من كتبه الأخرى . على أن القصة التي خلفها لنا نفي عن الف كتاب .

رأيه في المعرفة :

لابن طفيل كلام جليل في المعرفة يشبه من بعض نواحيه ما جاء على لسان أكابر الفلاسفة المتأخرين .

بقول ابن طفيل أن المعرفة لا يمكن أن تكون بالحواس وحدها

لان الحواس انما تدرك الجسم وما هو في الجسم. ونحن نجد لدينا إدراكا
 بقيديا للموجود الواجب الوجود فن ان جاءنا هذا الادراك ؟ انه م
 يأت من طريق الحواس فلم يبق الا ان نقول ان ذات الإنسان هي التي
 تدرك هذا الموجود المطلق وهي الروح . ويظهر لك ابن طفيل في اعلى
 درجات السمو عندما يقر بعجز العقل عن ادراك الامور السّي وراء
 عام الشهادة حيث يقول : أن العقل لا يدرك هذه الامور ادراكا
 واصحا ويظهر الشك فيها ولا يرجح عنده بشأنها حكم على آخر
 كمسألة قدم العالم وحدوثه فان الفكر اذا ازمع على اعتقاد القدم اعترضته
 عوارض كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له واذا ازمع الفكر على
 اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض اخرى . وهكذا يرى ابن طفيل ان
 التعمق والاسترسال في تصور هذه المعاني المجردة ينتهي بالعقل الى
 العجز عن تصورهما وهذا نفس ما قاله كبير الفلاسفة المحدثين
 (كانت) الذي يقول : لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول
 بدء اي هل للعالم علة اولى نشأ عنها امكنه أن يجيب بالايجاب والمع
 معا فالايجاب لانه لا يستطيع ان يتصور سلسلة لا نهاية لها ونالني
 لانه لا يمكن تصور علة اولى لا علة لها ... ثم يقول : وبما ان العقل
 عجز عن ادراك هذه الامور فان استعمال العقل النظري للترهمة على
 الحقائق الغيبية يكون عقبا ...)

ولكانت كلام طويل في هذا الباب واستدلالات اخرى على وجود

الله تعالى وانما ذكرت لك كلامي في هذه الناحية ناحية عجز العقل

لأدلك على موضع الاتفاق في الرأي بينه وبين ابن طفيل الذي له فضل السبق فتأمل .

ويرى ابن طفيل أن المعرفة كما تكون بالنظر العقلي تكون أيضاً على وجه آتم واكمل بالشاهدة الصوفية ويضرب لك مثلاً للفرق بين المعرفتين فيقول : (وإن أردت مثلاً يظهر لك الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها فتصور حال من خلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدث ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في بلده من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من انواع الحيوانات والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها بما له من ضروب الإدراكات الأخرى ... ثم بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره فحدث له الرؤية البصرية فشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد امرأً على خلاف ما كان يعتقد ولا أبكر من أمرها شيئاً غير أنه في ذلك كله حدث له امران عظيمان أحدهما تابع للآخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة .

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأول . . . وحال الناظرين الذين وصلوا إلى طور الولاية هي الحالة الثانية) .

ولكن ابن طفيل مع اعترافه بالمعرفة عن طريق هذه المشاهدة الصوفية يقول أن ما يرى في هذه الحال ليس مما يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب او كلام ومتى حاول أحد ذلك استحال حقيقته وصار من قبيل القسم النظري لأنه إذا كسي الحروف

والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واحتلفت العبارات فيه اختلافات كثيرة .

رأي ابن طفيل في الرموز

يرى ابن طفيل أن العالم مخلوق لله تعالى وإن العاقل يصل إلى الإيمان بذلك سواء زعم مع الزاعمين أن العالم قديم أو قال مع القائلين أنه حادث ويسوق الأدلة على ذلك ببيان طريف يدل على نظر بعيد ورأي سديد. فهو بعد أن بين عجز العقل عن تصور القدم والحدوث كما ذكرنا لك آنفاً . يقول : (أنه سواء ترجح لدى العقل القدم أو الحدوث فإن اللازم من كل واحد في الاعتقادين شيء واحد . لأنه إن ترجح لدى العقل حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد عدمه فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل قديم أيضاً يخرج به إلى الوجود . وإن ترجح لدى العقل عدم العالم وكلّ عن تصور أول له لزم عن ذلك أن حركته قديمة أيضاً لا نهاية لها من جهة الابتداء . وكل حركة لا بد لها من محرك ضروري . والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم وإما أن يكون غير ذلك وكل قوة يحسم تنقسم بانقسامه وتضعف بضعفه والجسم لا محالة متناه فكل قوة في جسم لا محالة متناهية . فذا وجدته قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم . فحركة العالم إذاً تنفكر إلى محرك منزّه عن الجسمية متصف بالعلم والقدرة

الطلقة . وبهذا يكون القولان مؤديين إلى القول بوجود الله تعالى) .
ولكن هذا العقل الدامى يخلق به ابن طفيل عند
الكلام عن المعرفة وعن وجود الخالق يسف ويتسكع عندما يجاري
ابن سينا برأيه فى الكواكب ونفوسها ورتب الأفلاك ويجمع إلى
الخيال فى الوصف حتى يأتى بكلام عجيب غريب يعترف هو نفسه بأنه
غير مفهوم كما ترى فى قصة حى بن يقظان اذا انت قرأتها .

نشرت قصة حى بن يقظانه :

هذه القصة هى قصة الفلسفة من اولها الى اخرها بل هى قصة
العقل كيف تدرج فى مسالك المعرفة وترقى فى مراتب الفلسفة حتى
عرف الله والحق والخير والجمال .

وضعها ابن طفيل بلغة رملية طريفة وضمها جميع آراءه الفلسفية
فى مباحث المعرفة والوجود والاخلاق بأسلوب لم يسبقه اليه سابق
ولم يلحقه فيه لاحق . فقد وضع لنا ابن سينا قصة على هذا المنهج
وكان له سبق الابتكار ، ولكنها جاءت قصة براء فى اولها عمياء وفى
آخرها . ووضع لنا الكاتب السياسى الروائى الانكليزى (دانيل
دى فوي Daniel de Foë) فى سنة ١٧١٩ قصته الشهيرة
(روبنسون كروزو Robinson Crusoe) ولكنها لم تكن سوى
قصة رجل القى فى جزيرة قفراء فاستطاع ان يكفى نفسه ويحصل
نوعا من السعادة النفسية . والفرق بين القصتين فى الموضوع كبير
حدا فضلا عن الفرق بين الشخصيتين فان روبنسون جاء الى الجزيرة

من المجتمع رجلا يحمل معرفة غير يسيرة بامور الكون وبها استطاع ان يعيش وحيدا . اما حي بن يقظان فهو طفل رضيع القي في الجزيرة واستطاع بعقله ان يعيش وان يدرك حقائق المعرفة واسرار الفلسفة . ولا ريب عندي في ان ديفو اقتبس الفكرة من قصة حي بن يقظان لان قصة حي رجعت الى اللاتينية في سنة ١٦٧١ و سنة ١٧٠٠ وبمد ذلك بعشرين سنة ظهرت قصة روبسون كروزو .

وقبل ان الخص لك القصة اضع امام عيبك اهم الامور التي اراد ابن طفيل ان يضمنها قصته لتكون عند تلاوتها عالما بما بين السطور من مقاصد وافكار .

١ - المراتب التي يتدرج بها العقل في سلم المعرفة من المحسوسات الجزئية الى الافكار الكلية .

٢ - ان العقل البشري قادر من غير تعليم ولا ارشاد على ادراك وجود الله بآثاره في مخلوقاته واقامة الادلة على ذلك .

٣ - ان هذا العقل يعتره الكلال والمعجز في مسالك الادلة عندما يريد تصور الازلية والعدم واللا نهاية والزمان وما شاكل ذلك .

٤ - ان هنالك معرفة لدية يجدها الانسان بالمشاهدة والكشف من طريق التفكير بالله والاقبال عليه اي من طريق التصوف .

٥ - ان الانسان قادر بعقله على ادراك اسس الفضائل واصول والاخلاق العملية والاحتماعة . والتحلي بها واخضاع الشهوات

الجسدية لحكم العقل من غير افعال الحق الجسد ولا تفريط فيه .

٦ - ان ما تأمر به الشريعة الاسلامية وما يدركه العقل السليم

بنفسه من الحق والخير والجمال يلتقيان عند نقطة واحدة بلا خوف .

٧ - ان الحكمة كل الحكمة فيما سلكه الشرع من مخاطبة

الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بمخالفات الحكمة وامرارها وان

الخير كل الخير للناس في التزام حدود الشرع وترك التعمق الذي

خاضت به بعض الفرق والايمان بالتشابهات والتسليم بها والإعراض

عن البدع والافتداء بالسلف الصالح .

للمبعض القصة :

يصور لنا ابن طفيل طفلا رضيعا يسمى (حي بن يقظان) القي

في جريرة خالية من البشر فحنت عليه ظبية قدت ولدها فارصمته

وتعهدته حتى ايفع وتعلم اصوات الحيوانات . وراها كاسية مسلحة

وهو عار اعزل فامخذ من الورق والريش سترا وكساء ومن المعصي

سلاح .. ثم ماتت الظبية فهاله سكوتها وسكونها فاراد ان يعرف

عنها فلم يجد في ظاهرها نفيرا فرجع عنده ان العلة في عضو محجوب

عن نظره فشق صدرها بالمحدد من الحجارة وشقوق القصب البابس

حتى اهتدى إلى قلبها فلم يجد فيه آفة فشقه فرأى البيت الايسر منه

حاليا وقال ان الشيء الذي كان في هذا البيت وارنحل عنه هو الذي

افقد الظبية حياتها واخذ يفكر في هذا الشيء فادرك ان الظبية هي

في الحقيقة ذلك الشيء الرنحل وما جسدها الا آلة له وزاده يقينا بهذا

انه رأى الجسد يتن، ثم رأى غراباً يوارى اخاه الميت فوارى هو الطيبة في التراب. ثم اكتشف النار واقتبس منها واخذ يمتحنها ثم جرب ان يلقى فيها بعض ما طرحه البحر من الحيوانات فاهتدى الى شيء اللعوم واصاحها بالنار وزاد اعجابه بهذه النار التي لها قوى كثيرة وخطر ياله أن الشيء الذي ارتحل من قلب الطيبة قد يكون من جوهر النار فأخذ يبحث عن ذلك بشرح الحيوانات فتعلم كثيراً من وظائف اعضائها . وكان قد بلغ المام الحادي والعشرين من عمره وفقت له الفكرة تعمير بيت يأوي اليه واتخاذ اسلحة يدافع بها عن نفسه ويصطاد بها الحيوانات . وكان يتأمل في هذا الكون وما فيه من حيوانات ونباتات ومعادن فرأى لها اوصافاً كثيرة واقمالات مختلفة وانها تختلف ببعض الصفات وتتفق في بعضها فتكونت عنده فكرة (الكثرة) ثم أخذ ينظر للحيوانات والنباتات وما يتفق فيه كل نوع منها وما يختلف فتكونت عنده فكرة (النوع) وفكرة (الحس) ثم رأى الحيوانات والنباتات جنسين متفقين في بعض الامور كالتمدي فاعتقد انها شيء واحد . ثم نظر اليها والى الجماد فرأى ان الثلاثة تتفق في الجسمية وانما اختلفت في الخواص الاخرى . فاعتقد ان الكل شيء واحد وان عمته الكثرة . ثم تأمل في هذه الاشياء كلها فوجد انها تتحد في معنى الجسمية وتختلف في الصورة ولاح له ان الروح حيواني لا مد ان يكون شيئاً زائداً على هذه الجسمية وهو الذي يصلح

لأن يعمل تلك الاعمال الغريبة ويفهم ضروب هذه الادراكات
فمعظم في عينه امر الروح وعلم انها اعظم واسمى من الجسد الفاني .
ثم اخذ يفكر في اصل الاشياء فزعم ان ابسطها المادة والتراب والهواء
والنار فطرق لعله يجد وصفا جامعاً لهذه الاجسام فلم يجد الا معنى
(الامتداد) ولكن وراء هذا الامتداد معنى آخر وهو (صورة)
الشيء الذي تبدل وتحول فتكونت عنده فكرة (المادة والصورة)

فأشرف بذلك على تخوم العالم العقلي . ثم عاد الى الاجسام البسيطة فرأى
صورها تتغير كالماء يكون ماء فيصبح بخاراً ثم يرجع ماء ، فأدرك
ان اختلاف الصور لا يمكن ان يكون من اصل الشيء ، وادر ك ان
كل حدث لا بد له من محدث وتحقق له ان الافعال المنسوبة الى الالياء
ليست في الحقيقة لها وانما هي تفاعل يفعل بها . فحدث له شوق لمعرفة
هذا التفاعل فعمل يطلبه من جهة المحسوسات ولكنه لم ير في المحسوسات
شيئاً يرتب عن الحدوث والافتقار الى التفاعل فأطرحها كلها وانتقل
الى الاجرام السماوية وتفكر فيها وتساءل هل هي ممتدة الى ما لا نهاية؟
فتحير عقله ثم ادرك بقوة نظره ان جسمها لا نهاية له باطل وشيء
لا يمكن ومعنى لا يعقل . ثم تفكر في العالم بجملته هل هو شيء
حدث بعد ان لم يكن وخرج الى الوجود بعد العدم او هو امر كان
موجوداً ولم يسمه العدم ؟ فتشكك في ذلك ولم يرجع عنده اي الحكيمين
في الآخر . وذلك انه كان اذا ارمع على اعتقاد القدم اعترضه عوارض

كثيرة من استحالة وجود لا نهاية له وان هذا الوجود لا يحلو من
 الحوادث فهو محدث ايضا . واذا ازمع على اعتقاد الحدوث اعترضته
 عوارض آخر وذلك انه كان يرى ان معنى حدوثه بعد ان لم يكن لا
 يفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه والزمان في جملة العالم وغير منفك
 عنه فادا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان . ثم كان يقول لم احده المحدث
 الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ الطاريء طرأ عليه ام لتغير حدث في ذاته
 ولا شيء هنالك . وما زالت تتعارض عنده الحجج حتى تحير وحمل
 يفكر : ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلمل اللازم عنهما
 يكون واحدا . ؟ فرأى انه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود
 بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة انه لا يمكن أن يخرج الى الوجود
 بنفسه وانه لا بد من فاعل يخرج به الى الوجود . وان ذلك الفاعل
 ليس بجسم لأنه لو كان جسما لاحتاج الى محدث ولو كان المحدث الثاني
 جسما لاحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل الى غير
 نهاية وهو باطل . وان اعتقد قدم العالم فالبالغ اللازم عن ذلك ان
 حركته قديمة . وكل حركة لا بد لها من محرك ضرورة والمحرك اما
 ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام واما ان لا يكون كذلك .
 وكل قوة سارية في جسم تنقسم باقسامه وتضعف بضعفه وكل
 جسم لا محالة متناه فكل قوة متناهية فلا بد ان يكون المحرك بريئا
 عن المادة وعن صفات الاجسام . فانتهى نظر (حي بن يقظان) من

هذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره تشككه في
 قدم العالم وحدوثه. ثم رأى انه يتوجب عقلا لهذا الفاعل العظيم جميع
 صفات الكمال من علم وقدرة وارادة واختيار ورحمة وحكمة ، فلما
 حصلت له المعرفة بهذا الفاعل العظيم اراد ان يعرف باي شيء عرفه ؟
 فلم يجد في الحواس وسيلة لادراكه لأنها انما تدرك الاجسام وهو
 باري من صفات الاجسام فبين له ان ذاته التي ادرك بها هذا
 الموجود يرثه من الجسم ثم تحقق له ان هذه الذات البريئة من الجسم
 لا يعترها الفناء وانها ستبقى في حياة خالدة منعمة او معذبة بحسب ما
 كانت لها من حظ الأقبال في حياة الدنيا على ملاحظة الفاعل العظيم
 ومراقبته . فحمله هذا الاعتقاد على ان يفكر بطريقة ينظم بها حياته
 لينصرف الى التأمل في هذا الخالق .

ولما نظر الى نفسه رأى فيها شيئا من سائر انواع الحيوان بجرئه
 الحسني وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بالحسوسات وعلم ان
 هذا البدن لم يخلق له عبثا وانه يجب عليه ان يصلح من شأنه وهذا
 لا يكون الا بفعل يشبه افعال سائر الحيوانات . ورأى انه ينسبه من
 جهة ثاية الكواكب من حيث ان لها اجساما وذرات عارفة تعرف
 الموجود الواجب الوجود ورأى من جهة ثالثة انه يحزنه الأشرف الذي
 عرف به واجب الوجود فيه شبهة مما منه فوق في نفسه وجوب التشبه
 بهذه الثلاثة : فيتشبه بالحيوانات في فعل ما يضمن صلاح جسده ونقائه
 بقدر الضرورة والكفاية ويقتصر على التبغذي بالنباتات وان لم

يجدها احذ من الحيوانات على شرد ان يحفظ بيدور النبات وان
 يختار من الحيوانات اكثرها وجودا وان لا يستأصلها -
ورأى ان يتشبه بالاجرام السماوية من حيث انها شفافة ومنيعة
وطاهرة ومتحركة. للدوران ومن حيث انها تعطي ماتحتها النور والحرارة
ومن حيث كونها تشاهد واجب الوجود وتتصرف بحكمته ولا
تتحرك الا بمشيئته فالزم نفسه ان لا يرى ذا حاجة او عاهة او مضر من
 الحيوان والنبات ، وهو يقدر على ازالها الا ويزيلها ، فتى وقع بصره
 على نبات قد حجبته عن الشمس حاجب او تعلق به نبات آخر يؤديه
 او عطش عطشا يكاد يفسده ازال عنه ذلك ومتى وقع بصره على
 حيوان قد ارهقه سماع او نشب به ناشب او تعلق به شوك او مسه
 ظمأ او جوع فكفل بازالة ذلك واطعمه واسقاه ومتى وقع بصره على
 ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد عاقه عن عمده عائق ازاله .
والزم نفسه التشبه بالكواكب بالظاهرة والنظافة في جسده ولباسه
والزم نفسه من ضروب الحركة الاستديارة مثلها فكان بطوف بالجريرة
 ويدور على ساحلها او في بيته ادوارا متعددة اما مشيا او هرولة وبديم
التشبه بها ايضا بالتفكير بالوجود الواجب الوجود ومحاوّل ان
ينقطع عن عالم المحسوس وان يستغرق في التفكير مستمعنا على ذلك
 بسد حواسه والدوران على نفسه حتى يغيب عن احساساته ويتخلص
 من عوائقها ويتاح له مشاهدة الوجود الواجب الوجود. اما التشبه بالله
فمرأى (ح) ان لا يتبدد مرفقات الاحجاب الا في صفة العلم وهو ان

يعلم ولا يشرك به شيئاً وأما في الصفات السلبية التي تنزه عن
 الجسمية فقد حاول حتى ان يتجرد من جسمانيته منقطعاً الى التفكير
 في الله فكأبت تمضي عليه أيام وهو مستسلم الى هذه القيوبة . وما
 زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي
 له ذلك وغابت ذاته في جملة الذوات ولم يبق الا الواحد الحق الوجود
 الثابت الوجود وحصل له من اللذة ما لا عين رأت ولا اذن سمعت
 ولا خطر على قلب بشر وتلك حال لا يمكن وصفها والتعبير عنها .
 ومن رام شيئاً من ذلك فهو بمنزلة من يريد ان يذوق الألوان او يطلب
 ان يكون السواد حلواً او حامضاً .

ثم يذكر ابن طفيل بلسان حي بن يقظان وصفاً حياياً غربياً
 لما شاهده في الفلك الأعلى والافلاك الاخرى بكلام يترنـم هو
 نفسه انه غير مفهوم ويقول فيه ان مجال العبارة ضيق وان الالفاظ
 وهم غير الحقيقة .

ثم ينتقل ابن طفيل الى تصوير جزيرة قريبة من جزيرة حي بن
 يقظان فيها ملة تدين يدين بعض الانبياء ويعني بذلك الملة المحمدية
 ومن جملة المؤمنين بهذا الدين الجديد فتيان احدهما يدعى (ايسال)
 والآخر (سلمان) فاخذتا يتفقهما في الدين الجديد ويحاولان
 ادراك ما وراء تلك الشريعة من صفات الله وملائكته واحبار المعاد
 والثواب والعقاب فكان احدهما أسال ابشدر غوصاً على الباطن واضمع
 في التأويل وكان الثاني سلمان اكثر احتفاظاً بالظاهر وابتعد عن

التأويل فأنصرف إيسال إلى اعتزال الناس أخذاً بما ورد في الشريعة
من أقوال تحمل على العزلة وأنصرف سلمان إلى معايشة الناس أخذاً
بما ورد فيها من أقوال تحمل على مداراة الجماعة . وكان اختلافها
سبب افتراقهما . ثم ارتحل إيسال إلى الجزيرة التي فيها حي بن يقظان
ليعتزل الناس وينقطع إلى العبادة واجتمع بحى بن يقظان وسمع
(حى) قراءة إيسال وصلاته وتسبيحه ودعائه فادرك أنه من الدوات
المعارفة وإن لم يفهم كلامه . وعلمه إيسال أسماء الأشياء كلها حتى
استطاع النطق والكلام (وأخبر (حى) صديقه الجديد بتاريخ حياته
وكيف ترقى بالتفكير حتى انتهى إلى معرفة الله تعالى . فلما سمع منه
إيسال وصفه لذات الحق تعالى لم يشك في أن جميع الأشياء التي
وردت في شريعته هي نفس ما عرفه حى بن يقظان فتطابق عنده
المقول والمقول وقربت عليه طرق التأويل . ولما أخبر إيسال صديقه
(حياً) بما ورد في شريعته لم ير (حى) فيه شيئاً على خلاف ما
شاهده وعرفه بنفسه فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محقق في وصفه
صديق في قوله رسول من عند ربه قائل به وعنده وشهد برسائه .
ثم تعلم ما جاء به هذا الرسول من أمر ونهى فالزمه كله . إلا
أنه بقي في نفس (حى) أمران لم يتضح له وجه الحكمة فيهما :
أحدهما : لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه
من أحوال العالم الإلهي ولم يضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس
في التجسيم واعتقدوا في ذات الحق أشياء هو منزّه عنها . والثاني :

لم اقتصر هذا الرسول على هذه الفرائض و**اباح اقتناء الأموال**
 والتوسع في المكاسب حتى تفرغ الناس للباطل وأعرضوا عن الحق؟
 وحديثه نفسه أن يتصل بالناس ويحدثهم بما انضح له من الحق
 بالمشاهدة وفاوض ايسال بذلك وقيض الله لهما سفينة مارة بالقرب
 من الجزيرة ، فأقلتهما الى جزيرة **ايسال** . واجتمع ايسال صاحبه
 وعرفهم بحال (حي بن يقظان) ومقامه فأعظموه وبحلوه وافبلوا
 عليه فشرع (حي) في تعليمهم وبث اسرار الحكمة اليهم ، فخرج
 عن الظاهر إلا قليلا حتى جعلوا يتقبضون عنه فيئس من اخلاصهم
 مع انهم خاصة القوم فكيف بحال العامة الذين وجدهم متكابين على
 الدين منعمسين في الجهالة فتحقق له ان مخاطبة الناس بطريق المكاشفة
لا ينفعهم وان يكلينهم من العمل فوق القدر الذي كفروا به لا يمكن
وادرك ان الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نظروا به الرسل
ووردت به الشريعة وان لكل عمل رجالا وان كلاما مبسر لما خلق
له فانصرف الى (سلامان) واصحابه واعتذر اليهم عما تكلم به معهم
 واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم واهتدى لمثل هديهم واوصاهم بالتزام
 ما هم عليه من الوقوف عند حدود الشرع ، والايان بالمتشابهات
 والتسليم بآياتها واجتناب الخوض فيما لا يعينهم والاعراض عن البدع
 والاهواء والاعتداء بالسلف الصالح وانه لا نجاة الا بهذا الطريق
 وانهم ان ارتفعوا الى يقاع الاستبصار اختل ما هم عليه من امر
 دينهم وتذبذبوا وانتكسوا وساءت عاقبتهم وان هم بقوا على ما هم
 عليه من امر دينهم فازوا . ثم ودعهم وعاد مع صاحبه ايسال الى
 جزيرة ، وبقي فيها يعبدان الله تعالى حتى اتاهما اليقين

ابن رشد

٥٢٠ - ٥٩٥ هـ

مبدأ :

هو القاضي محمد ابن احمد ابو الوليد ابن رشد اعظم فلاسفة المسلمين واحد اكبر علماء الدين ومن مشاهير المتكلمين . ولد في قرطبة من أسرة عريقة في العلم والفقه والقضاء وكان أبوه قاضياً في قرطبة وكذلك كان جده وتلقى علوم الشريعة عن أبيه . وكان مائلياً للمذهب . ثم شغف بتحصيل العلوم على اختلاف أنواعها فاتقن علم الكلام على طريقة الاساغرة وتعلم الطب وأولع بالفلسفة ولما عظميا حتى انقطع اليها . وكان ابن طفيل يعرف له طول باعه فيها فلما وزر للمصور سلطان مراکش ذكره له فدعاه المنصور وكان ممياً بعلوم الفلسفة فلما عرف فضله أدناه وقربه وكلفه شرح فلسفة أرسطو . ثم تولى ابن رشد قضاء اشبيلية ومنه رفع الى مرتبة قاضي القضاة في قرطبة . وبعد وفاة المنصور وانتقال الملك الى ولده يعقوب استدناه وقربه وجعله طبيبه وصارت له عنده حظوة ودالة حتى روي انه كان لا يخاطب المنصور إلا بقوله (يا اخي) ثم فرقت بينهما السنة الحساد والوشاة فتغير عليه قلب المنصور وصدق أو قظاهر بتصديق قول الوشاة فيه فجمع طائفة من علماء الدين واستقنهم في كتبه فكفروا فأمر المنصور باحراقها وابعدته الى مدينة (اليسانة) بفرب قرطبة وكان اكثر أهلها اليهود وبقي فيها منقياً ما يقرب من سنة ثم سكنت الالسن واستوحى المنصور عنه جماعة من اعيان اشبيلية

وشهدوا له بالفيلسوف خيراً فرخي عنه وأرجعه إلى البلاط ولكن الرجل لم يعيش بعد تلك النكبة إلا قليلاً .

وقد اختلف الناس في أمر هذا الرجل اختلافاً كثيراً فمنهم من يزعم أنه كافر ملحد ومنهم من يظن به خيراً أو يعبده من أكابر علماء الدين . والحق الذي لا ريب فيه أن ابن رشد فيلسوف من أكابر الفلاسفة الألهيين وعالم ديني من أشهر علماء المسلمين واعمقهم غوراً واعظمهم بصيرة واعرفهم بأسرار الدين ومؤمن من أقوى المؤمنين بنياً ولكن الذي جعل الناس يختلفون فيه أسباب كثيرة ذكر لك أهمها واصلدها :

أما السبب الأول : فهو أن ابن رشد أولع بفلسفة أرسطو وشرحها شروحاً ثلاثة : منها شرح مختصر كان الكلام فيه لابن رشد ومنها شرح متوسط كان ابن رشد يتناول فيه عند مطالع النصول فقراً من كلام أرسطو فيشرحها ومنها شرح مطول يذكر فيه كلام أرسطو بكامله ويشرحه . ولا يخفى أن طريقة الشرح قد حمل القارئ على أن يظن أن الكلام يعبر عن رأي ابن رشد نفسه . وقد ذكر المؤرخون أن أعداء الرجل وحاده أخذوا من كلامه فقراً مكتوبة بحظه جاء فيها عن لسان بعض الفلاسفة (قد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة) ودسوه بين الناس واتخذوا منه دليلاً على كفره . وبديهي عند من عرف ابن رشد حق المعرفة وأطلع على كتبه كلها أنه لا يمكن أن يقول أن الزهرة أحد الآلهة .

وأما السبب الثاني - فهو أن ابن رشد كان معجباً بأرسطو إلى حد العلو وقد حمله إعجابه على أن يغرق في مدحه ويطنب في الثناء

عليه حتى خرج كلامه عن حد المدح والثناء الى حد التعظيم والتقديس بل الى اهذيان الذي لا ينبغي ان يصدر عن عاقل كامل مثله .

اما السبب الثالث : فهو تعصب بعض رجال اللاهوت أمثال (افديس توما) وكرههم لابن رشد وتحاملهم عليه لجهلهم بحقيقة آرائه وخلطهم بين اقواله واقوال ارسطو حتى سافهم هذا التعصب الاعمى الى اتهامه بامور هو براء منها وعده من الملحدن المعطين . وقد بلغ من اشتهاى محاربة القديس توما لابن رشد ان احده المصورين وضع صورة جعل فيها (توما) جالسا على كرسي عال وابن رشد جاقطاً على الارض تحت قدميه اشارة لانتصار (توما) على ابي الوليد في نقض فلسفته . ومن المضحك ان هذه اللوحة حوت صورتي ارسطو وافلاطون قائمين بقرب (توما) وفي يد كل منهما كتاب يصعد منه شعاع الى رأس (توما) ومزا الى ما استفاده من فلسفتها ، لان توما اذا كان قد انتصر حين نصر الحقيقة بانكاره ونقضه بعض الآراء الفلسفية المخالفة للعقل والدين ، فان انتصاره هذا لم يكن على ابن رشد بل كان على نفس ارسطو وافلاطون الذين يثير المصور الى كونه تلقى النور منهما فتأمل بما يفعله الجهل والضلال .

اما السبب الرابع - فهو ان ابن رشد لما اكثرت الاشتغال بالفلسفة وحاول ان يوفق بينها وبين الدين وعارض بعض اقوال المتكلمين وبنفاد المنصور واحرق كتبه اخذ الشعراء على عاداتهم في النفاق والتزلف للحكام يكثر من التشنيع عليه ويتبارون في هجائه مسجل المؤرخون كل هذه الوقائع واخذ الناس بظواهر الحوادث

وحكموا على الرجل بالاحاد والكفر .

اما السبب الخامس : فهو ان ابن رشد تولى الرد على كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) فوضع كتابه (تهافت التهافت) فاشتهر بين الناس ان الغزالي يدافع عن الدين وان ابن رشد يكذب الغزالي واني على يقين من ان جميع المتهمين لابن رشد بالاحاد لم يقرأوا كتابه (تهافت التهافت) ولو قرأوه ما فهموه حق الفهم . فالرجل لم يعارض الغزالي في الامور الجوهرية كما ستعلم ولكنه رحمه الله لم يكن محلصا في وضع هذا الكتاب كل الاخلاص بل اراد اظهار التندم والتفوق والسبق في مضمار الفلسفة فناقش الغزالي في اكثر مقاله مدققة لم يقصد بها ابطال النتائج التي توصل اليها الغزالي او انكار الحق الذي دافع عنه بل اراد بها كشف خطأه في طرق الاستدلال والقياس وتقصيره في معرفة مذاهب الفلاسفة اليهوديين وتمييزها عن مذاهب غيرهم من الاسلاميين . وقد كان رحمه الله في غنى عن هذا اللجاج والتنطع مع رجل يدافع عن الدين وكان يكفيه ان ينزل المسائل الكبرى كمسألة وجود الله وعلمه والبعث ويبين في الرد ان ارسطو لم ينكرها وهو ما فعله ابن رشد واكبه زاد عليه شئ كثيرا من الجدل في كل مسألة ذكرها الغزالي سواء كان في النتيجة مخالفا له فيها او موافقا فنتج عن ذلك ان الناس حسبوه ملحد ينهض الغزالي وينقض آراءه كلها .

اما السبب السادس — فهو ان ابن رشد صدرت عنه اقوال يفهم من ظاهرها انه من التائبين بقدم العالم وهو لم يقصد القدم المطلق بل يقصد ان الله خلق هذا العالم من شيء مخلوق لله تعالى ايضا قبل هذا

العالم ويستدل على ذلك بظاهر آيات من القرآن فحصل الاشتباه بحقيقة كلامه وحسب الناس انه من القائلين بازلية العالم .

اما السبب السابع - فهو ان ابن رشد كان على رأي المعتزلة في مباحث الاختيار والاسباب والمسببات وكان له في امر البعث الجسدي رأى يرمي الى التوفيق بين الدين والعلم فعده الناس مخالفاً لمذهب اهل السنة والجماعة ومنكراً للبعث .

هذه هي الاسباب التي حملت الناس على سوء الظن بالرجل ولكن العلماء المحققين عرفوها بعد ان نظروا في جميع مؤلفاته واطمعوا على حقيقته آرائه وقابلوا بينها وفاربوا فعملوا انه كان من اصدق المؤمنين ومن اكبر المتكلمين ومن اعظم الفلاسفة الالهيين .

مؤلفاته :

لأبن رشد مؤلفات كثيرة واشهرها :

١ - شرح فلسفة ارسطو وقد جعلها في ثلاثة كتب احدها شرح صغير والثاني متوسط والثالث شرح كبير كما سبق البيان . وقد اشتهرت شروحه هذه وكانت اساساً لانتشار الفلسفة في اوروبا فان الاوربيين ما عرفوا فلسفة ارسطو اول ما عرفوها الا من مؤلفات ابن رشد التي نقلت الى العبرية ثم ترجمت . وقد طبع شرح ابن رشد لفلسفة ارسطو وورده على الفزالي في البندوية سنة ١٥٦٠ باللاتينية في احد عشر مجلداً .

٢ كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وهو كتاب صغير صدره بالكلام عن الفلسفة وعلومها وبين ان لا تخالف الشريعة بل تساعد على فهم اسرارها وتتلاقى معه

على الحق . وقد عرض فيه لمسألة قدم العالم او حدوثه ومسألة ابعاد وحشر الاجساد . ثم ذكر مراتب التعليم وطرق التصديق البرهانية والخصائية والجدلية وقسم الناس اصنافاً وجعل لكل صنف صريفاً من هذه الطرق . ووضح معنى تأويل الآيات وتكليم عن يجوز به التأويل الى غير ذلك من المباحث التي تدل على اتجاهه نحو التوفيق بين الفلسفة والشريعة .

٣ - كتاب (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة) وهو رسالة ذكر فيها العقائد الاسلامية فاستعرض بعض الاراء فيها ، وذكر مسألة حدوث العالم وبين معنى الارادة الالهية . ثم اوضح الدلائل التي يراها هو اقوى واصح لاثبات وجود الله وهي (دليل العناية ودليل الاختراع) ثم ذكر الصفات الالهية وبين معنى التنزيه والتجسيم ووضح رأيه في الآيات التي توهم التجسيم وتعرض لما قيل عن خلق الله وبين الخطأ في تلك الاقوال وذكر مسألة القضاء والقدر والتجويز والعدل وغير ذلك من الامور . وهذا الكتاب على صغره يعد خير كتبه الكاشفة عن حقيقة آرائه .

٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد : في الفقه وهو كتاب يدل على طول باعه وغام اطلاعه على المذاهب كلها .

رأيه في المعرفة :

ليس لابن رشد آراء خاصة بارزة في مبحث المعرفة واجدكه بشرح اقوال ارسطو ويؤيدها ويعتمد على منطق ارسطو اكثر مما يعتمد عليه ارسطو نفسه ويرى ان هذا المنطق يهد السبيل امام معارفنا حتى ترتقي من الجزء المحسوس الى الحقيقة العليا المجردة الى

يعتقد ابن رشد ان الوصول الى معرفتها عسير على الفرد الواحد
يمكن لطائفة من الناس لان كل موجود لا بد ان يعرفه ولو شخص
واحد؛ ولو كنا لا نستطيع ان نعرف الحقيقة لكان عبثاً ما نكفنه
قلوبنا من الشوق اليها . والسبيل الصحيح عند ابن رشد لمعرفة
الحقيقة المطلقة هو النظر الفلسفي الخالص اما المعرفة الصوفية فلا
يؤمن بها وان كان لا ينكر ان امانة الشهوات قد تكون شرطاً في
جلاء النظر العقلي كما هي الصحة شرط فيه ايضاً .

العقل والنفس : ويجاري ابن رشد ارسطو في آرائه بشأن العقل
وقوى النفس ولكنه يشرحها ويزيد عليها فيقسم العقل الى نوعين :
(العقل الانساني) في الشخص وهو في نظره عبارة عن قوة
الاستعداد القائم بالانسان لتلقي المعقولات . (والعقل الفعال)
ويريد به العقل الحقيقي الازلي الخارج عن الانسان ويعني بهذا عقل
الانسان بوصف كونه جنساً اما العقل الشخصي فهو الاستعداد لا غير
وانما يصير عقلاً بالفعل عندما يتلقى الصور من العقل الفعال . ومن
هنا اتهم ابن رشد بانه قائل بوحدة العقول البشرية وانكار الشخصية
الانسانية وما يستلزم ذلك من انكار خلودها وخلود الروح .

والذي استطعت فهمه : ان ابن رشد خلط بين مذهب ارسطو
وبين المثالية الافلاطونية فاخترع لنا عقلاً فعالاً لا جعله بين الله
والانسان فآخذ من ارسطو ان العقل الانساني ليس شيئاً سوى قوة
الاستعداد لتلقي المعقولات وان النفس ليست شيئاً سوى وظيفة
الجسم ولا وجود لها إلا به وآخذ عن الافلاطونية ان هناك عقلاً

عاماً مستقلاً اعتبره عقل الجنس البشري فأنتهى رأيه في العقل والنفس الى اعتبار الشخصية غير موجودة لانه اذا فني الجسم جسم الانسان ولم يكن له عقل ولا نفس خاصتين به لم يبق له وجود مطلقاً لا للجسم ولا بالروح . ومن هنا يظهر لك ان ابن رشد كان غمضاً في تحديد معنى النفس والعقل وغموضه جاء من اعتماده على ارسطو فانه لم يشأ ان يقول كأفلاطون ان النفس جوهر غير الجسد بل تابع ارسطو على انها وظيفة للجسم قدوم بدوامه ونفنى به . ولكنه ابى ان يؤمن بهذا الرأي على علته لانه لم ير الجسد المادي وحده صالحاً لتكوين هذه القوى التي تنسب الى النفس وبكر عقلاً انشائياً عاماً مستقلاً جعله مصدراً لألقاء الدور العقلي الى الجسد الذي فيه قوة التلقي وانما جعله منفصلاً لانه لم يعقل وجود الاتصال بين العقل والجسد ولم يشأ ان يجعل الدور العقلي صادرة عن الله تعالى وفي غمرة هذه الحيرة ابتكر (العقل الفعال) . ومن عرف آراء المتقدمين والمتأخرين في ماهية النفس والعقل وكيانية الاتصال بين النفس والجسد رأى منهم جميعاً مثل هذه الحيرة .

رأيه في الوجود :

يقول ابن رشد بوجود الله تعالى ويانه الاله الواحد الخالق العليم الحكيم القادر المريد المتصف بكل صفات الكمال المنزه عن كل صفات النقص وان العالم مخلوق له سبحانه وتعالى .

وقد فهم الناس من بعض اقواله انه يجاري ارسطو في جميع ما يقوله عن قدم العالم ولكن الحق الذي لا ريب فيه انه لا يجاريه

ولا يعقل ان يجاريه عن يقين وإيمان بصحة كلامه عن قدم العالم
والكر ابن رشد كان له موقفان : موقف الشارح لاقوال ارسطو
وموقف المتكلم عن رأي نفسه . اما الموقف الاول فكان عمله فيه
عبارة عن ذكر كلام ارسطو وشرحه ايضاحا وتبيانا لما يريد ارسطو
من غير ان يؤيد الرأي او يرده وربما كان عندهذا الشرح مأخوذا به
لفرط ما كان يكتنه للمعلم الاول من الثقة والحرمة والتقدير . اما
الموقف الثاني فقد كان فيه ناضج الرأي ولكنه كان مقسم اموى
بين عقل سليم لا يدعن لفكرة القدم ، وإيمان لا يرضى بها ، واحترام
للفيلسوف الذي يحل في نظره عن الخطأ ، وانتصار لنفسه في موافق
الجدل والمناظرة فتتج عن ذلك كله انه جنح الى تأويل كلام ارسطو
واعتبار الخلاف على قدم العالم وحدوثه بين المتكلمين من الاشاعة
وبين الفلاسفة المتقدمين راجعاً الى الاختلاف في التسمية . واليت
خلاصة ما يقوله في كتابه فصل المقال : (واما مسألة قدم العالم
وحديثه فان الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الاشاعة
وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً الى الاختلاف في
التسمية عند بعض القدماء وذلك انهم اتفقوا ان ههنا ثلاثة اصناف
من الموجودات طرفان وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية
الطرفين واختلقوا في الواسطة . فاما الطرف الواحد فهو موحود
وجد من شيء غيره وعن شيء غيره اعني عن فاعل ومن مادة .
والرمان متقدم عليه اعني على وجوده ... فهذا الصنف من
الموجودات اتفق الجميع من القدماء والاشعرين على تسميته محدثا .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان وهذا أيضاً اتفق الجميع من الطرفين على تسميته قديماً . وهذا الموجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ له . أما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولكنه موجود عن شيء اعني عن فاعل فهذا الموجود الأخير الأمر فيه ثين . انه قد اخذ شيئاً من الموجود الكائن الحقيقي ومن الموجود القديم فمن غلب عليه ما فيه من شيء قديم سماه قديماً ومن غلب عليه ما فيه من شيء محدث سماه محدثاً وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً فان المحدث الحقيقي فاسد ضرورة والتقديم الحقيقي ليس له علة .

وبعد هذا يجد ابن رشد في بعض آيات القرآن ما يجعله دليلاً على ان خلق هذا العالم بصورته الحاضرة كان من وجود قبل هذا الوجود فيقول : (ان ظاهر الشرع اذا تصفح ظهر من الآيات الواردة في الانباء عن ايجاد العالم انه محدث بالحقيقة وان نفس الوجود والزمن مستمد من الطرفين اعني غير منقطع وذلك ان قوله تعالى : (وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء . وقوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهي دخان) يقتضي بالظاهر ان السموات خلقت من شيء) .

وكان ابن رشد يتعرباً في هذا التأويل من ضعفه؛ لانه لا يحل

الاشكال وتبقى المادة الاولى مفتقرة الى خالق يوجد لها من العدم ؛
 ويعود كما عاد غيره من عظماء الحكماء الى الاعتراف بعجز العقل عن
 تصور الوجود بعد العدم المطلق فيعتمد على الفلاسفة المتقدمين حيث
 يقول : (ان المختلفين في هذه المسائل العويصة اما مصيبون مأجورون
 واما محطون معذورون فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم
 بالنفس هو شيء اضطراري لا اختياري اعني انه ليس لنا ان لا
 نصدق او نصدق كما لنا ان نقوم او لا نقوم . ولهذا كان من شرط
 التكليف الاختيار . فالصدق باحطأ من قبل شبهة عرضت له اذا
 كان من اهل العلم معذور) .

وفي كتاب التهاافت يشير الى هذا العجز الذي يعتري العقول في
 تصور كيفية الخلق من العدم حيث يقول (وهذه المعرفة أي معرفة
 ان العالم مخلوق لله تحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف
 مبدأ خلق هذه الاجسام اعني السماوية وكيف ارتباط سائر الآمرين
 بالآمر الاول او لم يعلم . انه لا شك انها لو كانت موجودة من
 داتها اعني قديمة من غير علة ولا موجد لجاز عليها ان لا تأخر بامر
 واحد منها وان لا تطيعه) .

وهكذا نرى ان اقوال ابن رشد في مسألة قدم العالم وحدوثه
 على ما تنطوي عليه من جدل لفظي وتأويل لرأي ارسطو تطلق
 من حيث النتيجة بان العالم بآدته الحاضرة وبآدته القديمة مخلوق

لله تعالى .

وبعد ان انتهينا من بيان كلامه في قدم العالم وحدوثه نعود بك الى الادلة التي يستدل بها على وجود الله تعالى .

دليل العناية والافتراع :

يخالف ابن رشد الفلاسفة والاشاعرة في طريقة استدلالهم على وجود الله تعالى بدليل حدوث العالم . ويقول ان هذه الطريقة فضلا عن كونها عويصة فهي غير برهانية ولا مفضية بيقين الى وجود البري وايها تشوش الذهن ويستدعي تلك الاشكالات والاسئلة عن كيفية بقاء العالم بلا خلق مع وجود القدرة الالهية على الخلق وعن حجة ترجيح الخلق في وقت دون . اخر ويرى ان ردود المسكبين القائلة بان فعل الحادث كان بارادة قديمة لا ينبغي من هذا المازق ، ولو كلف الجمهور معرفة هذه الاشكالات والرد عليها لكان تكليفه من باب تكليف ما لا يطاق . وينتهي ابن رشد بعد بحث طويل الى تفضيل الطريقة التي سلكها القرآن في اقامة البرهان على وجوده تعالى لانها الطريقة التي تصلح لجميع الناس . وهي تنحصر في جسين :

احدهم طريق الوقوف على العناية بالانسان ويسميه ابن رشد (دليل العناية) والثاني ما يظهر من اختراع في جوامد الاشياء الموجودات كاختراع الحياة من الجماد والادراكات الحسية والعقلية ويسميه (دليل الاختراع) ويرى ابن رشد ان كلا الامرين يدل على وجود الله تعالى لان خلق هذه الاشياء على صورتها لا يمكن ان يجري بطريق الاتفاق ولا بد له من فاعل حكيم . وهنا نستشهد بكثير

من الآيات القرآنية التي تنطوي على الاستدلال بهذين الدليلين .
ولا بد انك لاحظت ان ابن رشد كان في استصعابه على العقول
تفهم دليل الحدوث يشير الى نفس الصعوبة التي اشار اليها (كاتب)
في كلامه الذي نقلنا لك بعضه عند الكلام عن الغزالي . ولكنه يأتي
بأدلة هي عندي اقوى وأوضح وأسهل من دليل الحدوث . فهل بقي
عندك بعد هذا ريب بايمان الرجل بالله تعالى ؟

رأيه في كيفية الخلق :

(ينكر ابن رشد ان يكون خلق الله للعالم حاصلًا عن طريق الطبع
بلا ارادة ولا اختيار بل ينكر ان يكون هذا رأي الفلاسفة ويفسر
ما روي عنهم بمعنى آخر حيث يقول في رده على الغزالي : اما قوله
عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر عن
طريق الصبح فقول باطل عليهم . والذي يرونه في الحقيقة ان
صدور الموجودات هو بجهة اعلى واشرف من الطبيعة والارادة
الانسانية ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه . والبرهان على انه يريد
انه عالم بالضدين فلو كان فاعلا من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين
معا وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله احد الضدين باختيار .

وبسمو ابن رشد في تمكيده ويطرف عن ترهات الفلاسفة القائدين
بمراتب الصدور الزاعمين بان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
المخترعين للعقول الخلاقة بالتعقل فينكر هذه المزاعم ويوضح انها
ليست من رأي ارسطو وينسبها الى الفارابي وابن سينا حيث يقول
في نهايات التهافت ما خلاصه :

ان القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية
اتفق عليها القدماء ثم اختلفوا فيها لما حققوا ان المبدأ الاول يجب ان
يكون واحدا . واما المشهور اليوم فهو ان الواحد الاول صدر
عنه صدور اول جميع الموجودات المتغيرة . واما الفلاسفة من اهل
الاسلام كابن نصر وابن سينا فلما سلموا الخصومهم ان الفاعل في العائ
كائما في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الا مفعول
واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية
وجود الكثرة عنه بما اضطرهم الامر ان لا يجعلوا الاول هو محرك
الحركة فقالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك
الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك
الثاني وهذا شيء لا يعرفه القوم اي الفلاسفة وانما الذي عندهم ان لمبادي
من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام .
وبعد ان يشرح ابن رشد مذهب ارسطو يقول (انهم ناموجودا واحدا
تميز منه قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها .
وهكذا يعتبر ابن رشد كما اعتبر الغزالي من قبله ان مراتب
الصدور والعقول الخلاقة هي خيالات وتحليظات لا صحة لها ويسبها
الى المارابي وابن سينا كانه لا يعلم مصدرها الاول في الافلاطونية
الحديثة .

رأيه في علم الله بالجزئيات

لا تحقيق فيما نسب لابن رشد من مجازاة بعض الفلاسفة القائمين
بان الله تعالى لا يعلم الجزئيات . لانه لا ينبغي للنصف ان يتمسك
بما توهم من اقواله انه على رأي هؤلاء المتكبرين ويترك النتيجة

المفهومة من تلك الافوال . نعم ان الرجل يمين في هذه الناحية الى رأي الفلاسفة القائلين بان علم الله بالعالم من نوع العلم الكلي ولا يتناول الجزئيات ولكنه يريد بذلك ان ينقي ويبطل جواز القياس والتشبيه بين علمنا نحن بالجزئيات وعلم الله تعالى بها . فكانه يقول ان الله لا يعلم الجزئيات على النحو الذي نعلمها به نحن . لذلك يقول في كتابه (فصل المقال) : (علمنا معلول للمعلوم فهو محدث بمحدثه ويتغير بتغيره وعلم الله بالوجود على مقابل ذلك فانه علة للمعلول الذي هو الوجود فمن شبه العلمين احدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات واحدة وذلك غاية الجهل) . ويردد مثل هذا القول في التهافت عند الرد على الغزالي وينكر ان يكون نقي علم الله بالجزئيات من رأي الانسامة ويوافق الغزالي على قوله ان الانواع والاجناس كثيرة عديدة فهم لم يوجب تعددها تعددا في علم الله اذا كانت العلم بالجزئيات يوجب ، فيقول ابن رشد في ذلك : (وقوله اي الغزالي ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك لا قدمون من الفلاسفة لا يصنعون علم الله بالموجودات لا بكلي ولا ابجزئي وذلك ان العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفصل ومعلول والعقل الاول هو فاعل محض وعلة فلا يقاس علم الله على العلم الانساني) .

رأيه في قانونه العلمي :

يتمسك ابن رشد بقانون العملية المشاهد في الكون ويدافع عنه

دفاعاً مجيداً . ولكنه مع ذلك يعترف بأمرين الأول ان النواميس
المشاهدة في الكون كلها متعلقة بقدرة الله تعالى والثاني ان قانون
العلية المشاهد لا يرتكز بذاته على ضرورة عقلية تقضي بوجوده ولكنه
قانون استقر في عقولنا بحكم العادة والمشاهدة . لذلك نسميه يقول في
كتاب التهافت : (لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد

يفعل بعضها ببعض ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا بل
بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها

ثم يقول : واما هل الافعال الصادرة عن موجود ضرورية الفعل
او هي اكثرية فمطلوب يستحق الفحص عنه . فان الفعل والانفعال
الواحد بين كل شيء من الموجودات اتنا يقع باضافة ما من الاضافات
التي لا تنتهي ولذلك لا يقطع على النار اذا دنت من جسم حساس
فعمت ولا بد ، لأنه لا يبعد ان يكون هنالك موجود يعوق تلك
الاضافة مثل ما يقال في حجر الطلق . ولكنه يدافع عن قانون
العلية كقانون مشاهد باطراد في مجال العمل فيقول في مكان اخر :
والعقل ليس هو شيئاً اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه

يفترق من سائر القوى المركبة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل .
وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا اسباباً ومسببات وان المعرفة

سلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع هــ
الاشياء هو مبطل للعلم فانه يلزم ان لا يكون ههنا شيء معلوم اصلاً
على حقيقته بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان اصلاً ...

وهكذا ترى ابن رشد يعتبر الاسباب متعلقة كلها بقدرته الله لان الاشياء في وجودها فضلا عن فعلها مفتقرة الى خلق الله ويعتبر ان قانون العلية ليس مما يستند الى ضرورة عقلية وانما يستند الى المشاهدة العادية المستمرة ولكنه يريد ان تبقى لقانون العلية حرمة بطر العقل لان الشك في اطراذه وعدم تحلفه يعطل الحياة العقلية ويوهن اسباب العلم وينفي المسؤولية ويناقض حكمة التكليف وهكذا يرى ان ابن رشد والغزالي يلتقيان عند نتيجة واحدة فالتغزالي انما اراد ان ينفي اعتماد قانون العلية على ضرورة عقلية ليجعل خرقه جائزاً بحكم العقل ووافقه ابن رشد على عدم وجود تلك الضرورة العقلية فانتهايا كلامهما الى حقيقة واحدة .

رأيه في البعث :

ابن رشد لا ينكر البعث ولكنه يزعم ان الاجسام تعود مثل الحال التي كانت عليها في الدنيا لاهي بعينها . وينكر على الغزالي ما اتهم به الفلاسفة من نفي البعث والحساب ويقول ان هذا شيء ما وجد لو احد ممن تقدم فيه قول ويبين ان الفلاسفة مجمعون على احترام الشرائع وان قضية عود الاجسام بعينها ليست من اصول الدين حتى يعد منكرها كافراً وان الغزالي نفسه يجوز ان تعود بعينها او من مادة استؤنف خلقها .

واما ما نسب الى ابن رشد من انكار الحساب والثواب والعقاب اصلا فلا صحة له ولكن في اقواله ما يشير الى شكه في صفة النعم والعذاب هل هما روحانيان ام جسديان وفي ذلك يقول : ان الشرائع تنفث على نقاء النفوس بعد الموت وعلى انها تسعد بالعيم او تسقى

بالعذاب وان هذه الشرائع اختلفت في تمثيل حالتي النعيم والعذاب
منها ما لم يمثله ومنها ما مثله بالاوصاف والمشاهدة كما ورد في
الشريعة المحمدية وهو لأحد سببين : اما لان صاحب الشريعة عرف
بالوحي ما لم يعرفه غيره من اصحاب الشرائع الذين مثلوا الحياة
الآخرة بالوجود الروحاني واما لاعتبار الشارع ان التمثيل
بالمحسوسات اشد تفهما للجمهور وتحريكا له .

هذا قوله وهو الذي يخرج فيه عما عرفت عنه من عقل سليم
ونعكير صحيح لانه ان كان يعني بقوله (الشارع) نفس الرسول
صلى الله عليه وسلم يكون كلامه ضربا من الالحاد لانه ينسب الى
الصادق الامين اختراع الاخبار عن لسان ربه وان كان يعني
بالتشريع منزل الكتاب يكون كلامه من باب التأويل الذي فيه
جراحة على الله بلا موجب فاما يجوز التأويل بل يجب على رأي اس
رشد وعي رأي المحققين من اهل العلم عندما يتعارض النص مع حكم
عقلي ضروري فاطع وليس ههنا شيء من ذلك ابدا عند من سبق
مه الاعتراف بوجود الله وقدرته وكونه الباري المصور لاشياء
في بدء وجودها من العدم ، واعادة الخلق اهلون عليه سبحانه وقد
اخرنا جل جلاله بمحصل هذه الاعادة بكلام صريح فاني داع
لشك في صورة النعيم والعذاب او تأويلها ما دام العقل لا يحكم
باستحالتها والقدرة لا تضيق عنها والوحي الصادق قد نزل بها
ووصفها وصفا حريجا لا ايس فيه ولا ايهام !!

ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ

مباية :

هو عبد الرحمن بن محمد الشهير بابن خلدون نسبة لجده الاعلى ،
من اكابر العلماء المتبحرين ومن اعظم الفلاسفة الاجتماعيين .
ولد في تونس من اسرة عربية شملت عدة مناصب في بلاد بني
حفص ودرس على ابيه مبادئ العلوم والفقه وحفظ القرآن ثم تفرغ
على درس السنة وعلوم الدين والمنطق والكلام والفلسفة فما بلغ
العشرين من عمره حتى ضرب بسهم وافر من جميع هذه العلوم .
ولما مات ابوه شغل منصباً في بلاط السلطان ولكنه استصره على
نفسه فرحل الى فاس والتحق بخدمة سلطانه ، وكانت نفسه تطمح
الى الوزارة فاشتراك في مؤامرة انتهت به الى السجن ف قضى فيه
ثلاثة اعوام ثم نزع الى غرناطة والتحق بخدمة سلطانه وصارت له
عنده حظوة . ثم عاد الى افريقيا وولي منصب الوزارة عند حاكم
(بجاية) وما زال نجمه في المناصب السياسية يلمع تارة ويخبو اخرى
ما بين افريقيا والاندلس حتى مل حياه السياسة ومال الى العزلة
واصرف الى التأليف . ثم بدا له السفر الى مصر واشتغل بالتدريس
في الازهر والمدرسة الكاملية وعرف فضله فولي قضاء المالكية
وبعد مدة عزل عنه ونكب بفراق أسرته في البحر وهي آية اليه
من تونس . ثم رد الى القضاء وعزل منه وكان تكرر هذا العزل
بمسائل افرانه وحساده من العلماء والقضاة وتوفي في سنة ٨٠٨ هـ

وهو في منصب القضاء .

وإذا كان حظ ابن خلدون من عرض الدنيا الزائل قليلاً شأن
أكابر العلماء ، كما قرره هو في المقدمة ، فإن حظه من المجد الذي لا
يزول عظيم جداً وكفاه قدراً ودكراً بل كفى العرب به عزاً
وفخراً ، أول من وضع فلسفة الاجتماع والتاريخ على أسس علمية
صحيحة لا تزال موضع الإعجاب والاحلال عند علماء العرب
والشرق حتى يومنا هذا .

مؤلفاته :

يقولون أن ابن خلدون ألف كتباً كثيرة في علوم مختلفة
ولكن الذي وصل إلينا من مؤلفاته هو تاريخه الكبير المسمى
(كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر
ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) وفيه مقدمته العظيمة
المعروفة (بمقدمة ابن خلدون) التي كادت لشهرتها عند الناس تعد
كتاباً مستقلاً وما هي في الحقيقة سوى القسم الأول من كتاب
التاريخ . ذلك أن ابن خلدون قسم تاريخه إلى ثلاثة كتب :

الكتاب الأول في العمران وما يعرض له من العوارض
إنسانية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم
وما لذلك من العلل والأسباب . وهذا هو الجزء الذي أطلق عليه
الناس اسم المقدمة .

الكتاب الثاني في أخبار العرب ومن عاصرهم من الأمم .

الكتاب الثالث - في أخبار البربر .

أما هذان الكتابان اللذان فيهما التاريخ فلا يتأران عن كتب

التاريخ الاخرى الا في امرين : الاول انه عدل فيهما عن منهج المتقدمين فلم يذكر الحوادث على ترتيب السنين بل قسم الكتاب الى فصول تكلم فيها عن تاريخ كل دولة ، والامر الثاني صدق المعلومات التي ذكرها عن شمالي افريقيا الذي عاش فيه اما في عدا هذين الامرين فتاريخ ابن خلدون لا يختلف عن كتب التاريخ الاخرى وهذا ما يدعو الى العجب لان ابن خلدون لم يعمل فيه بالقواعد التي وضعها في المقدمة وجعلها اساسا لدراسة التاريخ لذلك نجد في تاريخه كثيرا من الاغلاط التي جاءت في التواريخ الاخرى فكانه بعد ان وضع المقدمة لم يتسع له الوقت لتطبيق قواعدها على جميع الحوادث المروية .

مقدمة ابن خلدون :

وما كانت المقدمة هي التي تنطوي على فلسفته في الاجتماع والتاريخ فقد رأيت قبل ان اشرح لك هذه الفلسفة ان ازودك بمرض سريع عنها لتكون ملماً بمواضيعها المأما اجمالياً يساعدك على فهمهم فلسفته .

عرض سريع لطايف المقدمة :

١ - يبدأ ابن خلدون بذكر فضل علم التاريخ واحتياج المؤرخ الى ما أخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت وعلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ليقارن الحاضر بالماضي ويعلل المتفق والمختلف ويقف على اغلاط الرواة والنقلة ويحذر من كاذبيهم .

٢ - ثم يعقد فصلا يتكلم فيه عن اغلاط المؤرخين فيردها الى ثلاثة اسباب : كذب الرواة والثقة بالتأقلين والجهل بطبائع الاحوال في العمرات .

ثم يجعل الكتاب على ستة فصول :

الفصل الاول - يتكلم فيه عن العمران البشري على الجملة فيبين ان الاجتماع ضروري لبشر ويقتقر الى وازع ، ثم يبين تأثير الاقليم والبيئة على تقدم العمران وتأخره ويستطرد عند ذكر كثرة الاغذية وسوء اثرها الى ذكر اصناف المدركين للغيب بالفطرة او بالرخصة فيتكلم عن النبوة والوحي والكهانة والرويا والعرافين والمنجمين والمتصوفين بكلام طويل لا طائل تحته سوى قوله ان العيب لا يدرك بالصناعة .

الفصل الثاني - يتكلم فيه عن العمران البدوي فيذكر ان الاجتماع اول ما يبدأ في البداوة ثم تكون القرى والمدن . ويدكر خلال اهل البدو وانهم اهرب الى الفطرة والخير والسلامة والشجاعة من اهل الحضرة ويعرض لذكر (العصية) ويبين اسبابها واواصرها من النسب والولاء والحلف وما تستلزمه من المناصرة والقوة ويسهب في الكلام عنها حتى يتوصل الى بيان غايتها التي تجري اليها وهي (الملك) .

ثم يعرض لطبائع الملك ولوازمه من الحلال الطيبة الحميدة وعوائمه من الاستبداد والترف والظلم ويستطرد لذكر ما يعقوي الامم المعولة اذا صارت في ملك غيرها من الذل والاستكانة للعاب والتقليد والانحلال والذوبان والفتاء السريع .

الفصل الثالث - يتكلم فيه عن الدول عامة والملك والحلابة
فيبين كيف تقوم الدولة على العصية وتعظم وتحفظ بالدين - ثم يعود
لذكر طبائع الملك وهي الانفراد بالمجد والتوف والدعة وما لهذه
الطبائع من اثر في هرم الدولة . ويبين ان الدولة لها عمر محدود
كلاشخاص وانها لا تعدو ثلاثة اجيال : جيل البداوة والبسالة
والغلب وجيل بين البداوة والحضارة وجيل ثالث ينسى احلاق
البداوة وينغمس في ترف الحضارة وهو نهاية الدولة . ثم يتكلم عن
الحلابة والبيعة وولاية العهد والخطط الدينية ومراتب الملك وشراته .
ثم يتكلم عن الحروب ومذاهب الامم فيها .

ثم يعقد فصلا هاما عن الجباية وسبب قلتها وكثرتها وانكوس
واسباب ضربها في اخر الدولة ويتكلم عن اشتغال السلطان بالتحارة
واثر كل ذلك في هرم الدولة وانقراضها ثم يعقد فصلا عن الظلم واثره
في تخريب العمران . ثم يلخص اسباب هرم الدولة واممها الاستبداد
والترف والظلم لان الدولة انما تقوم على القوة الحربية وهي (العصية
والجند والمال) وتلك الادواء الثلاثة تضعف العصية والجند وتضعف
المال فنسقط هبة الدولة ويتاوتها اعداؤها من الداخل والخارج .

ثم يذكر احتياج العمران الى سياسة ينتظم بها امره ويبين انواع
السياسات الشريعة والعقلية والمدنية التي هي في عرف الحكماء
الاقدم (سياسة المدينة الفاضلة) ويستشهد بكتاب طاهر بن الحسن
لولده عبدالله لما فيه من المواعظ القيمة في سياسة الدولة ويستطرد
في اخر الفصل الى ذكر المهدي ويعود لذكر المستقبل وواع الناس
معرفته من طريق التنجيم والرمال والتدليل والملاحم والجفر ويكذب

كل ذلك .

المصل الرابع - يتكلم فيه عن المدن والامصار وتأسيسها وسبب نموها وتعاطفها وما يجب ان يراعى فيها ويذكر المثاني العظيمة وفلتها عند الامم الاسلامية وسبب ذلك .

ثم يعقد فصلا هاما جدا يبين فيه ان الحضارة هي غاية العمران وبهاية عمره ومؤذنة بفساده ويشرح اسباب ذلك .

المصل الخامس - يتكلم فيه عن الرزق وحقيقة الكسب وانه قيمة الاعمال البشرية ويبين اثر الجاه في تحصيل الغنى واثار الخنوع والتملق ونفعهما في بلوغ المناصب وتحصيل الثروة .

ثم يتكلم عن امهات الصنائع بأسلوب من السهل الممتنع قل ان يجزئه فيه احد

الفصل السادس - يتكلم فيه عن العلوم فلا يترك علما من علوم زمانه الا ويخصه بكلمة قيمة فيذكر علوم الدين من القرآن والتفسير والقرآن وعلوم الحديث والنقح واصوله والفرائض وعلم الكلام وعم التصوف وعلم تعبير الرؤيا . ثم يذكر العلوم العقلية فيتكلم عن الهندسة والحساب والموسيقى وعلم الحياة والمنطق والطبيعات والطب والاهيات والسحر والطلسمات واسرار الحروف والازايرجه والكيمياء والتلسف والتنجيم بيان يدل على علم غزير وفصل كبير . ثم يعقد فصولا عن كيفية التعليم ويذكر بالاناسبة عجز العماء وبعدهم عن السياسة ومذاهبها ثم يتكلم عن علوم اللسان العربي وهي النحو واللغة والبيان والادب والشعر وهنا تنتهي المقدمة . .

فلسفة ابن خلدون :

بعد ان لحصت لك مباحث المقدمة اصبح بإمكانني ان احمل لك
فلسفة ابن خلدون الاجتماعية والتاريخية بعبارة واحدة وهي :
(ان ابن خلدون ادرك ان العمران والمجتمع طبائع ونواميس يعمل
بعضها ببعض وان احوال العالم تجري على مقتضى هذه الطبائع
والنواميس في ظل قانون السببية الذي تخضع له الاحوال الطبيعية .

هذه هي فلسفة ابن خلدون واذا عدت الى مراجعة مباحث
المقدمة ظهرت لك الخطوات العقلية التي خطاها في طريق الوصول
الى هذه الفلسفة . فقد اراد هذا الفكر العظيم ان يضع تاريخه واراد
قبل وضعه ان يبين كيف يجب ان يكتب التاريخ . وكان من
الطبيعي ان يساهم البحث الى بيان اغلاط المؤرخين ومنشأها . فلما
عددها وجد اعظمها اثراً هو (جهل المؤرخين بطبائع الاحوال في
العمران) ومن هنا اوصله البحث الدقيق والغوص العميق الى القول
بن لمجتمع طبائع ونواميس خاصة يفعل بعضها في بعض وان
احواله واحداثه تجري على مقتضى هذه النواميس وتخضع لنفس
قانون السببية الذي تخضع له كل الظواهر الطبيعية في الكون .
وبعد وضع هذا الاساس كان لا بد له من ان يبين اهم ما يراه من
طبائع العمران ونواميسه التي تؤثر في سير المجتمع وتطوره . فلما
بينها تم له وضع (علم الاجتماع) بموضوعه ومسائله ، كما قال ، بشكل
منظم لم يسبقه اليه احد .

اذا عرفت كل هذا اوسمت لك خطوط المباحث الكبرى في

المقدمة وعرفت ان ما سواها من الفصول والاستطرادات تابع لها ومتفرع عنها ومتمم لمقاصدها . وهذه المباحث الكبرى هي :

١ - بيان منشأ الاغلاط التاريخية .

٢ - بيان قانون السببية الذي تخضع له حركة المجتمع .

٣ - بيان طبائع العمران ونواميسه الاجتماعية .

المبحث الأول - الأغلوط التاريخية :

يرى ابن خلدون ان منشأ الاغلاط عند المؤرخين يرجع الى ثلاثة اسباب رئيسية :

أ الكذب

ب الثقة بالتقاليد .

ج الجهل بطبائع الاحوال في العبرات .

اما الكذب فيقول ان منه ما سببه الجهل بالمقاصد ومنه ما سببه التشيع للآراء والمذاهب لان النفس اذا كانت على حال الاعدال اعصت الخبر حقه من التمهيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه واذا خامرها تشيع لرواي او محلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة . ومن الكذب ما سببه ميل الناس الى التقرب من اهل المناصب والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واساعة الذكر لان النموس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدنيا واسبابها من جهة وثورة فيكون من او تلك الثناء ومن هؤلاء العطاء . اما ثمة المؤرخين بالتقاليد والرواة فمدشأها حسن الظن بهم وتوهم الصدق فيهم وترك تمحيصهم على طريقة الجرح والتعديل المتبعة في تمحيص رواة الحديث ولو اتبع ذلك في رواة الاخبار الهامة لحلت كتب التاريخ

من كثير من الاغاليط والاكاذيب .

واما الجهل بطبائع الاحوال في العمران فهو اهم الاسباب عنده كما علمت لانه المعيار الاعظم في تحقيق الاخبار والقانون الاول لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب . وهو غرضه الاول من تأليف هذا الكتاب اي المقدمة وهو في الحقيقة الشيء المبكر لان السببين الاولين ليسا بالشيء الذي لم يسبقه اليه سابق فقد كان الناس وما زالوا يطلبون العدالة في الرواة ويطلبون المؤرخين بعدم التشيع اما هذا الاصل الثالث وهو التمييز بعرفة طبائع العمران فهو ما لم يخطر على بال احد قبل ابن خلدون وعنه يقول : (وهو احسن الوجوه واوثقها في تمييز الاخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمييز بتعديل الرواة ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممنوع واما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح) .

المبحث الثاني : قانونه السببية :

يقول ابن خلدون ان كل حادث من الحوادث (ذاتا) كان او (فعلا) لا بد له من (طبيعة) تخصه في ذاته وفيما يعرض له من احواله وكما ان حوادث الكون الطبيعية تسير بمقتضى طبائع ونواميس خاصة يفعل بعضها ببعض على اساس قانون السببية ذات احوال المجتمع وحوادثه تسير كذلك على طبائع ونواميس خاصة تخضع لنفس قانون السببية الذي تخضع له الظواهر الطبيعية . والقانون في تمييز الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة ان سطر في الاجتماع البشري الذي هو العمران وتميز ما يلحقه من

الاحوال لذاته وبمقتضى طبيعه وان نلاحظ وندرك تفاعل هذه الطبائع الاجتماعية في ظل قانون السيية واذا فعلنا ذلك عرفنا الحق من الباطل بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. هذه خلاصة رأيه وعلى اساسه وضع فلسفته الاجتماعية والتاريخية وسبق بها من تقدمه من العالمة فقد كان للحكاماء قبله كلام في فلسفة الاجتماع ولكنه عبارة عن نظرات عامة متفرقة جاءت في غضون كلامهم عن السياسة المدنية واما ابن خلدون فهو اول من اتخذ من المجتمع البشري العام موضوعا لعلم مستقل مبتكر حدد فيه بعض طبائع المجتمع وكشف عن اسرار تفاعلها على اساس قانون السيية بشكل علم منظم ذي موضوع ومسائل وقواعد. والى هذا سبق يشير بقوله (وكان هذا علم مستقل بنفسه فانه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني ودو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته واحدة بعد اخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً. واعلم ان الكلام في هذا الفرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أثمر عليه البحث وأدى اليه الغوص ... فكانه علم مستحدث النشأة ...)

المبحث الثالث في طبائع العمران :

من الرجوع الى تلخيص المقدمة تستطيع ان تعرف طبائع العمران الى اكتشافها ابن خلدون وادرك بثاقب نظره انها نواامس اجتماعية ثابتة يعمل بعضها في بعض وتؤثر في سير المجتمع وتطوره واليك اهم طبائع العمران التي تكلم فيها :

- ١ - ان للاقليم اثره في تطور المجتمع .
 - ٢ - ان للبيئة الارضية اثرها في تطور المجتمع .
 - ٣ - ان للدين اثره في تطور المجتمع .
 - ٤ - ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري .
 - ٥ - ان المجتمع محتاج بالضرورة الى وازع .
 - ٦ - ان البداوة اول ادوار المجتمع .
 - ٧ - ان اهل البداوة اقرب للقطرة والسلامة والخير والسجاعة
 - ٨ - ان الملك والدولة العامة انما يحصل بالقبيل والعصية .
 - ٩ - ان الحلال الطيبة من لوازم بقاء الملك .
 - ١٠ - ان من طبيعة الملك الاستبداد .
 - ١١ - ان الاستبداد من اسباب هرم الدولة .
 - ١٢ - ان الترف والدعة من اسباب هرم الدولة .
 - ١٣ - ان الظلم مؤذنت بتخراب العمران وزوال الدولة .
 - ١٤ - ان الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع .
 - ١٥ - ان المقلوب مولع بتقليد الغالب .
 - ١٦ - ان الامة اذا صارت في ملك غيره اسرع اليها الفناء .
 - ١٧ - ان الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره .
- هذه اهم الطبائع والنواميس الاجتماعية التي ذكرها ابن خلدون
وهناك طبائع اخرى ملحقة بها ومنطوية تحتها لم ازلوما لذكرها
لأنها ليست عامة وبعضها خاص بالعرب . وسنخصصها بكلمة تأتي بعد .
هذه الطبائع التي ذكرها منها ما هو آت من خارج المجتمع ومنها ما هو
آت من ذات المجتمع . اما التي هي من خارج المجتمع فهي ما يأتي

من الاقليم والبيئة والدين واما بقية الطبائع فهي آتية من ذات المجتمع وها ائنا نشرح كل طبيعة منها بكلمة موجزة :

١ - اثر الاقليم في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان للاقليم اثره في الاجسام والالوان والعقول والاخلاق والصحة والمرض والنشاط والحسل ولذلك كانت الاقاليم المعتدلة وما جاورها محلا للعران لأن سكانها اعدل اجساما والوانا واخلاقا وعقولا حتى النوات انما وجد في الاكثر فيها لان الله يختار لرسالته انسانا من اكمل النوع في خلقه . ويهذه المناسبة يستطرد لذكر السواد في الزوج ويبين انه اثر من آثار الاقليم لا من آثار الخرافة القائلة بانهم اسودوا بسواد ابهم حام الذي انقلب اسود بدعوة ابيه نوح عليه ويستطرد لذكر اخلاق السودان وختمهم وميلهم الى انطرب خلافا لاهل الاقاليم الباردة الذين تغلب عليهم الرصانة والزانة واخذرو وبعد النظر في العواف ويعمل ذلك تعليلا نافها بان الروح الحيواني ينتشر ويتفشى بسبب الحر فيحدث الطيش والخفة او المرح ويرد رأي جالينوس الذي يعمل ذلك كله باختلاف الادمغة والعقول .

٢ - اثر البيئة الارضية في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ليست كل الاقاليم المعتدلة مخصصة بل منها الخصب والمجدب ولحصب الارض وجديها اثر عظيم في تطور المجتمع وسكان البلاد المجدبة الذين يكتفون على الغالب بالالبان اصمى وافوى ابدانا وعقولا واخلاقا واشد صبرا وشجاعة ومقاومة للأمراض والمجاعات . وعلة ذلك عده ان الاكثر من الاغذية

الدسمة واللحوم والشحوم يولد في الجسم فضلات ورطوبات وغفونات تضخم الجسد وتورثه قبح الشكل وبلادة العقل والحوال والجن وقلة الصبر على المكاره والعجز عن مدافعة الامراض وتحمل المجاعات وكل ذلك له اثره في تقدم الامة وتأخرها وطررها وخذلانها في تنازع البقاء مع الامة .

٣ - امر الرئيس في تطور المجتمع :

يقول ابن خلدون ان الدعوة الدينية في الدولة تزيد قوة بل تبقى على قوتها لان الملك اتمايم بالعصية واجتماع القلوب وتآلفها ولكن من طبيعة الملك ان ينتهي الى الاستبداد وتفرق القلوب فادا اجتمعت القلوب على الدين وانصرفت الى الحق واعرضت عن الدنيا وباطلها واقبلت على الله توحدت غايتها وضعف التنافس وقيل الخلاف ونم التعاون وحصل التغلب على اعم فرقت كلمتها الاهواء ولم يجمعها الدين الحق قال امرها الى الهزيمة ويضرب لذلك مثالا بالعرب على قوتهم وضعفهم في صدر الاسلام مع الفرس على كثرتهم وقوتهم .

٤ - الاجتماع الانساني طبيعي وضروري :

يقول ابن خلدون ان الاجتماع الانساني امر طبيعي وضروري للبشر لا يكمل وجودهم ولا يستمر بقاؤهم الا به لان الله خلق الانسان محتاجا للغذاء مفتقرا للدفاع عن نفسه اما الغذاء فمقدرة الواحد قاصرة عن تحصيل حاجته منه ولو كان قوت يوم واحد من الحنطة مثالا لانه لا يحصل الا بعلاج كثير من زراعة وحصاد ودرس وطحن وعجن وخبز وكل هذا يحتاج لآلات وادوات واعمال عديدة لا يقوم بها الفرد الواحد . وكذلك الدفاع عن النفس

فالإنسان لا يستطيعه الا بالتعاون لان حظه من القوة الجسدية اقل من كثير من الحيوانات وليس له الا الفكر واليد فاليد مهيأة للصناعات بقوة الفكر والصناعات تحصل له الآلات التي تنوب عن الجوارح والواحد من الناس لا يستطيع مقاومة الحيوانات المفترسة بنفسه ولا يستطيع وحده ان يهيء الآلات الصالحة للدفاع لكثرتها وتنوع آلاتها وعملها فلا بد له من التعاون مع ابناء جسده وبغير هذا التعاون لا يحصل له غذاء ولا حفظ لذلك كان تعاونه واجتماعه لاجل هذا التعاون طبيعياً وضرورياً .

٥ - امتياز المجتمع الى وازع :

بعد ان يبين ابن خلدون احتياج الانسان الى الاجتماع يبين حاجة المجتمع قل او كثير الوازع ويرى ذلك امراً طبيعياً وضرورياً ايضاً ويعني بالوازع الرئيس او الحاكم او الملك او أي نوع من الحكومة وفي هذا يقول : (ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما فرربا وسم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض في طبائعهم الحيوانية من العدوان والظلم ... ولا بد ان يكون الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل احد الى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك هذا انه للانسان خاصة طبيعية لا بد لهم منها وتجد يوجد في بعض الحيوانات العجم كالنحل والجراد الا ان ذلك موجود اعمير الانسان بقتنى النظرة واغداية لا يقتضى الفكر والسياسة .

٦٧ — انه البداوة اول ادوار المجتمع :

يقول ابن خلدون ان احيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها وان ابدو اقدم من الحضر وسابق عليه لان حياة البداوة تقوم على التعاون في الضروريات وهي الغذاء والدفاع اما حياة الحضر فتقوم على التعاون في الكماليات كالتوسع في البيوت واختطاط المدن والامصار والتأنق في المأكل والملبس ولا ريب ان الضروري مقدم على الكمالي ولذلك كان دور البداوة اسبق من الحضارة لان الضروري اصل والكمالي فرع ناشيء عنه .

٧٧ — انه اهل البداوة اقرب للفطرة والخير والشجاعة واقدر على التغلب :

يقول ابن خلدون ان النفوس اذا كانت على الفطرة كانت متباعدة لقبول ما يرد عليها من خير او شر فاذا سبق الخير حصلت لها ملكته وان سبق الشر تحكمت عوائده . واهل الحضر لكثرة ما يعانون من فتن الملاذ والترف والاقبال على الدنيا والعكوف على الشهوات قد تلوثت نفوسهم بدمومات الاخلاق والشرور اما اهل البدو فهم وان كانوا مقبلين على الدنيا مثل اهل الحضر فبهاهم انما هو في الضروري لا في الترف والشهوات والملاذات فهم اقرب الى الفطرة ويسهل علاجهم عن علاج الحضر . وكذلك شأنهم في الشجاعة فان اهل الحضر القوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانعمسوا في النعيم والترف ووكالوا امرهم في المدافعة اي وليهم واستسلموا الى الاسوار التي محوطهم وتنزلوا منزلة النساء والولدان . اما اهل البدو فلتفردهم وبعدمهم عن الحامية والاسوار صار البأس هم خلقا والشجاعة سجية . ولذلك كان اهل البدو اقدر على التغلب

من سواعم .

٨ - انه الملك والدولة انما يحصل بالعصية :

يقول ابن خلدون ان الملك لا يقوم الا بالعصية في اول امره وان العاية التي تجري اليها العصية هي الملك . وذلك ان الملك مصعب شريف يقع التنافس عليه وقل ان يسلمه احد لصاحبه الا اولى علب عليه فتقع المنازعة وتفضي الى الحرب والقتال وهذا لا يكون الا بالعصية حتى ينتهي الامر لانتصار قبيلة على اخرى فهذا اول الملك والدولة . ولكن اذا استقرت الدولة وتمهدت قد نستغني عن العصية فينسى الناس اؤها ويحسبون انها تقوم بغير العصية وهذا خطأ .

٩ - انه الخمول الطير من لوازم بقاء الملك :

يقول ابن خلدون ان الملك والسياسة انما كانا للانسان من حيث هو انسان يحتاج اجتمع اليه ليكون وازعاً للناس عن الشر حملاً لهم على الخير دافعاً للعدوان مانعاً من الظلم فطبيعة الملك اذا تقتضي بداتها التزام خلال الخير والبعد عن خلال الشر . والملك فوق ذلك هو كماله للخلق وخلافة لله في العباد واحكام الله في خلقه وعباده انما هي بالخير ومراعاة المصالح . فاذا ترك الحاكم خلال الخير كان معطلاً لموجبات وجوده وادى ذلك الى خراب الدولة ويعتد ان خلدون اعظم خلال الخير وهي العفو والاحتمال والصبر والقرى وحسن الكل وكسب المعدم وانوفاء بالعهد والانتقياد الى الحق والعدل بين الناس والاعانة ، والتجافي عن الغدروالمكر والحديعة والاضل ، وتعظيم الشريعة واجلال العلماء وغير ذلك من مكارم الاخلاق .

١٠ - انه منه طبيعة الملك الاستبداد

يقول ابن خلدون : ان الملك كما قدمنا انما هو بالعصية والعصية متألقة من عصيات كثيرة تكون واحدة منها اقوى من الاخرى كلها فتغلبها وتستولي عليها حتى تصيرها جميعا في ضمنها . وتلك العصية الكبرى انما تكون لقوم اهل بيت ورتاسة ولا بد ان يكون واحد منهم رئيسا لهم غالبا عليهم ومن الطبيعة الحيوانية خلق السكر والانفة فيأنتف هذا الرئيس من انساهمة والمشاركة في الحكم ويحمله خلق التله الذي في طباع البشر على التفرد بالمجد والاستبداد بالامر حتى لا يترك لاحد شيئا وهكذا تنطوي العصبات في العصية الغالبة وتنطوي العصية العالبة في الملك الذي ينفرد دونها بكل مجد ويستبد في كل امر وهذا من طبائع الملك .

١١ - انه الاستبداد منه اسباب لهرم الدولة

يقول ابن خلدون : ان من طبيعة الملك كما قلنا الانفراد بالمجد وهذا الاستبداد مفسد للاخلاص عند اهل العصية كاسر لهم لان المجد اذا كان مشتركا بين العصابة وكان سعيهم له واحدا نصرفت همهم في التغلب والدود عن الحوزة حتى انهم يستطيون الموت في بناء محدهم ويوثرونه على فسادهم . واما اذا انفرد الواحد منهم بذلك المجد واستبد بالامر كله واسنأثر بالاموال دونهم تقموا وحسدوا وتكاسوا عن الغزو والدفاع وفش ربحهم والفوا الذل والاستعباد ثم ربي الجيل الثاني منهم على ذلك وهم يحسبون ما ينالهم من العطاء اجراً من السلطان لهم على الحماية والمعونة وقل ان يؤجر احد نفسه الى الموت فيصير ذلك وهناً في الدولة وتقبل به على متاحي الضعف

والهرم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فان الاستبداد يحمل الملك على ان يأخذ الناس بالقهر والادلال . والذل كاسر لسورة العvisية داهب بقوة المنعة والشجاعة والتغلب فاذا نزل بالمعصيات هذا الذل والانكسار وذلك التهمر واخذت وفسدت اخلاقها حتى اصبح رجاها من اعداء الملك احتاج الى الاستظهار عليهم بالموالي والمضطعن ، واخذ يخص هؤلاء بالمناصب والاموال دون قومه وعشيرته ، وهذا مؤدب بانقراض ابدولة وعلامة على المرض المزمن الذي لا يرجى برئها منه لان العشيرة تزداد عداوة الملك ، والموالي لا يرجى منهم احلاص صحيح لانهم مأجورون ولا يشاركون في المجد فيكون ذلك سبب هدم الدولة وتجاسر الاعداء عليها من الداخل والخارج وسقوطها وانقراضها .

١٢ - انه الترف والرفعة من اسباب هزم الدولة :

يقول ابن خلدون ان الترف يكون من اعظم اسباب هزم الدولة لان الترف بذاته يدعو الى الدعة واستفحال الشهوات وانتشار الفسق والعش والفجور والجبن والكسل وهذا كله كاسر لسورة البأس الي تدافع بها الامة عن نفسها . ولان الترف يستلزم زيادة عظيمة في النفقات فيأخذ الناس جميعا من الملك الى الرعية يتطلبون المال من اي وجه كان فيكثر الكذب والغش والمقامرة والربا والسرقة وبحاجة اهل المناصب الى زيادة الاعطيات فاذا منهم السلطان تقصروا وان اعطاهم احتاج الى زيادة الضرائب واحداث المكوس وانقص نفقات الجنود وهكذا يهلك الشعب بكثرة الضرائب ويضعف الجند ويعم الفساد الناس اجمعين ونسقط هيبة الدولة ويتجاسر عليها

اعدائها في الداخل والخارج .

١٣ - انه الظلم مؤذن بخراب الدولة والعمران

يقول ابن خلدون ان الظلم مؤذن بخراب العمران وفسده وخراب الدولة وانقراضها . وهو يريد بالظلم كل انواعه ولكنه يخص المظالم التي تقع على الاموال باو فر قسط من البحث والتحليل حتى لا تجده كلاما مفصلا في المظالم الاخرى التي تقع على الارواح والاعراض فكانه يرى ان هذا الظلم الذي يقع على النفوس والاعراض واصح العاقبة جلي الاثر في خراب العمران مباشرة فلا يستحق البحث والتنبيه واما الذي يتأتى من التعدي على الاموال فامرء خفي واثره في تخريب العمران لا يظهر لاول وهلة فاراد ان يكشف عن جليلة امرء ولو اتسع المجال لتقلت لك هذه الفصول التي تكلم فيها عن الظلم بكاملها لما فيها من التحقيق الباهر والبيان الساحر .

يقول ابن خلدون ان العدوان على الناس في امواهم داهب بآملهم في تحصيلها واذا ذهبت آملهم انقبضت ايديهم عن السعي . ولا يحفى ان العمران انما هو بالاعمال وبسعي الناس في امصالح والمكاسب فاذا قعد الناس عن السعي والمكاسب كسدت اسواق العمران وتنقضت الاحوال وتفرق الناس في الآفاق في طلب الرزق فخف ساكن القطر وختل دياره وخربت امصاره واختل باختلاله حال الدولة والسلاطن .

ويذكر ابن خلدون انواع الظلم فيقول : ولا تحسب الظلم انما هو اخذ المال والملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور بن الظلم اعم من ذلك وكل من اخذ ملك احد او غصبه في عمله او طالبه بغير حق او فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد

ظلمه . فجبارة الاموال بغير حقها ظلمة والمعتدون عليها ظلمة
والمتنهبون لها ظلمة وغصاب الاملاك ظلمة ووبال ذلك كله عائد
على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها .

ثم يقول ومن اشد الظلمات واعظمها في افساد العمران
(تكليف الاعمال وتسخير الرعايا بغير حق) وذلك ان الاعمال من
فييل التمولات لان الرزق والكسب انما هو قيم الاعمال فاذا
كلف الناس العمل في غير شأنهم واتخذوا سخريا في معاشهم بطل
كسبهم واعتصبوا قيمة عملهم ذلك وهو متمولهم فدخل عليهم
الصرر وان تكررو ذلك عليهم افسد آمالهم في العماره وفعدوا عن
السمي فيها جملة فادى ذلك الى انتقاض العمران ونخريره .

ثم يقول : واعظم من ذلك في الظلم وفساد العمران . اتسلط
على اموال الناس بشراء ما بين ايديهم بالبخس الاثان ثم فرض
البصاع عليهم بارفع الاثان على وجه الغصب والاكراه في الشراء
والبيع فانه معطل للتجارة مبطل لمعاش الرعايا موجب لنقص
الجبابة مؤذن بفساد الدولة .

ويلحق بهذه النظام فصلان عقدهما ابن خلدون قبل ذلك عن
(ضرب المكوس وعن اشتغال السلطان بالتجارة) بين فيهما ان
من حمة الظلم ضرب المكوس الذي يحصل في اواخر الدولة
لاحتياجها بسبب الترف وكثرة النفقات والاسراف اى زيادة
الخابة وضررها على البياعات والاثار والاعيان وما يؤدى اليه ذلك
من كساد الاسواق وفساد الآمال وانتلال العمران واضمحلال

الدولة . اما التجارة فاذا اشتغل السلطان بها مع الناس قضى على آمالهم وسبب كساد الاسواق وسقوط الاسعار وانصراف الناس عن البيع والشراء وتفرقهم طلباً للرزق في بلاد لا يزاحمهم فيها السلطان على تجارتهم لان الرعايا متكافئون متقاربون في اليسر ومزاحمة بعضهم بعضاً تقف عند حد فاذا زاحمهم السلطان في التجارة فلا يكاد احد يقدر على مزاحمته لانه كثير المال من جهة ومن جهة اخرى يستطيع ان ينتزع البضاعة باليسر الاثان لعدم وجود من ينافسه او يجسر على مزاحمته في الشراء ولا يقف الضرر عند هذا الحد ولكن اذا كسدت البضاعة عند السلطان وهي كاسدة لا محالة لكساد السوق عامة يعمد الى تكليف الناس بشراء بضائعه بالاثنان الي يفرضها عليهم فيشترونها مرغين وتكسد في ايديهم وربما دغبتهم الضرورة الى بيعها بالبخس الاثنان فاذا تكرر ذلك ذهب برؤوس اموال الناس وادى الى فقرهم جملة ونتج عن ذلك فساد الجبينة لان معظمها من الفلاحين والتجار واختل حال الدولة وانتهى الامر الى خرابها .

١٤ - انه الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع :

يقول ابن خلدون ان العوارض المؤذنة بالهرم التي سبق بيئنا وهي الاستبداد والترف والدعة والظلم تحدث للدولة بالطبع لانها امور طبيعية واذا كانت كذلك كالت الهرم في الدولة كالهرم في المراج الحيواني وفي الارض المزمنة لا يمكن ارتفاعه ولا دواؤه لان الامور الطبيعية لا تتبدل ولو اراد اولو الامر تبديلها لم يستطيعوا وربما يحدث عند اخر الدولة قوة توهم ان الهرم قد ارتفع

عنها كما يقع في الزبال المشتعل فانه عند مقاربة انطفائه يومض اياماً
توهم انها اشتعال وهي انطفاء .

١٥ - انه المفلوب مولع بالافتراء بالغالب

يقول ابن خلدون ان المفلوب مولع بالافتراء بالغالب والتشبه
به في مبدئه ومركبه وسائر احواله ولذلك قيل (ان
الامة على دين الملك) . وبهذا الافتراء تنوب شخصية الامة
المفلوبة وتنطوي في الامة العالبة حتى يلاشى كيانها ويعمو اثرها
وعلة ذلك ان النفس تعتقد انكامل فيمن غلبها وتوهم ان عليه انما
كل لاحظه بهذه العوائد والمذاهب والنفس ايضاً مولعة ابداً بتقليد
القوي والتشبه به كما يقلد الولد ابيه والتلميذ اساتذته لظنه القوة
والكمال فيهما .

١٦ - انه الامة اذا صارت في ملك غيرها اسرع البرأ الفناء

وعليل ذلك عند ابن خلدون ما يحصل في النفوس من انقطاع
الامال وقصور الفهم عن المجد وذهاب العصية واكسار الشوكة
والفعود عن العمل والاستكانة الى الذل والعجز ، فيؤدي ذلك الى
فناء الامة المفلوبة باسرع ما يمكن .

١٧ - انه الحضارة هي غاية العمران ونهاية عمره

يقول ابن خلدون : قد بينا لك فيما سلف ان الملك والدولة
غاية للعصية وان الحضارة غاية للبداءة وان العمران من بداءة
وحضارة وملا ، وسوقة له عمر محسوس كما ان للشخص الواحد من
اشخاص المكونات عمراً محسوساً . فالحضارة في العمران ايضاً
كذلك لانها غاية لا مزيد ورائها ، وذلك ان التوف والعمرة اذا

حصلا لاهل العمران دعاهم بطبعه الى مذاهب الحضارة والتحقيق بعوائدها . والحضارة كما علمت هي التأنيق في الترف في الملبس والمأكل والفرش والبناء . واذا بلغ التأنيق في هذه الاحوال المنزلية العاية تبعه طاعة الشهوات فتتلون النفس من تلك العوائد بالوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ولا في دنياها وبكثير الحاجات والمؤونات ويعجز الكسب عن الوفاء بها لازدياد العلاء بكثرة العمران وكثرة المكوس التي توضع على البضائع وتعود بالعلاء على الناس فتعظم نفقات اهل الحضارة ويخرج عن القصد الى الاسراف ولا يجد الناس وليجة عنها لما ملكهم من اثر العوائد وطاعته وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ...

واما فساد الناس في ذاتهم واحدا واحدا على الخصوص من الكد والعب في حاجات العوائد والتلون بالوان الشر في تحصيلها فيكثر منهم الفسق والشر والفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه وتنصرف النفس الى التذكر في ذاك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم اجرياء على الكذب والمفامرة والنفس والحلاعة والسرقة والقبور في الاثبات والربا في البيعات ثم يجدهم ابصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطراح الحشمة في الخوض فيه ويتوج بحر المدينة بالسفلة من اهل الاخلاق الذميمة ويجارهم فيها كثير من ناشئة الدولة واذا كثر ذلك في امدينة او الامة تأذن الله بخرابها واتقراضها وهو معنى قوله تعالى (واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا متوفينا ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا) . ثم يقول ومن مفاسد الحضرة

الانهمك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف ويقع التفتن في شهوات البطن من المأكول والملاذ ويقع كذلك التفتن في شهوات المرح باوارج المساكن من الزنا واللواط فيفضي ذلك الى فساد الانسان وانقراض النوع... فافهم ذلك واعتبر به ان غاية العمران هي الحصار والترف وانه اذا بلغ غايته انقلب الى الفساد واخذ في اهرام كالاعمار الطبيعية للحيوانات . بل نقول ان الاخلاق الحصله من الحصار والترف هي عين الفساد لان الانسان انما هو انسان باقتداره على جلب منفعه ودفع مضاره واستقامة خلقه اسعي في ذلك والحضري لا يتقدم على مباشرة حاجاته اما عجزا لما حصل له من الدعة او ترفعاً لما حصل له من الترفي بالنعيم والترف وكلا الامرين دعه واذا فسد الانسان في قدرته على اخلاقه ودينه فقد فسدت انسانيته وصارت مسخا على الحقيقة وبهذا قد تبين ان الحصاره هي سن الوقوف لعمر العالم في العمران والدوله .

هذه خلاصة كلامه اطلتها بعض الاطالة لأئف نظرك الى ان ما ذكره ابن خلدون عن الترف وشروعه وعواقبه ينطبق تمام الانطباق على ما نحن فيه ، لو تأملت ، وقد صرنا نحن العرب بسببه الى ما صرنا اليه من ذل وهوان والله الامر من قبل ومن بعد

رأى ابنه خلدونه في العرب

ثم كان ابن خلدون قاسياً وظالماً في حكمه على العرب . وبعدها ان امتدح ما فيهم من خلال البداوة عقد اربعة فصول متواليه زعم فيها : ان العرب لا يتغلبون الا على البسائط وان العرب ادوا تعبوا على اوطان اسرع اليها الحراب وان العرب لا يحصل لهم الملك

الابصغة دينية وان العرب ابعد الامم عن سياسة الملك .

اما حجة على الامر الاول : فهي ان العرب بطبيعة التوحش الذي فيهم اهل انتهاب وعبث فاذا انتهوا ما قدروا عليه فرروا الى مستجهم بالفقر ، لذلك يتوكون كل معقل او مستعصب لما في في مهاجمته من الخطر ويجعلون زحفهم على البساط لسهولتها . وهي حجة واهية كما ترى وان صدقت فاننا تصدق على القبائل البدوية في غزواتها ولا تصدق على العرب كامة محاربة استطاعت ان تكتسح ثلث المسكونة بما فيها من جبال واوعار وحصون وفلاع .

اما حجة على الامر الثاني : فهي ان العرب امة وحشية من طبيعتها كثرة الارتحال وعدم الاستقرار والنهب والسلب وعدم الانقياد للحكم والسياسة والتنافس في الرأسة وهذه الطباع كلها مادية لعمري الذي لا يحصل الا بالاستقرار والسكون والطاعة والاقبياد للسياسة ومراعاة الصالح . وهذا كله صحيح اذا كان يقصد به اهل البادية اما اذا كان يقصد به العرب كامة فانه يكون من اسخف الآراء وابعدھا عن الحق وھا هي آثار العمران في الشام وفي الاندلس وفي مصر تكذبه . اما التنافس في الرأسة فهو شيء لا يحتص به العرب دون سواهم من الامم والتاريخ طامع ناخبر التنافس الفطري عند الامم الاخرى في الغرب والشرق . واما ما كان من نزق دولتهم فسيبه اولا قرب عهدهم باخلاق البداوة التي تسبب ما ذكر ابن خلدون من التنافس وسببه الاخر تلك الآفات الاجتماعية التي ذكرها من استبداد وترف وظلم وهي آفات سبب انقراض امم كثيرة قبل العرب كاليونان والفرس وغيرهم .

واما حجته على الامرين الثالث والرابع فهي : ان العرب
 لتنافسهم على الرئاسة لا يتقادون للحكم والسياسة الا بوازع ديني،
 ولبدائوتهم وتوحشهم وعدم خضوعهم للسلطان الذي هو بحاجة لشد
 ازره بعصيتهم هم ابعد الناس عن سياسة الملك التي تقتضي ان يكون
 السائس وازعا بالقهر، ولاعتيادهم النهب والسلب هم ابعد الناس عن
 الاستقرار والانصاف الذي يتم به العمران . وهي حجج كما تراها
 واهية جدا الا اذا كان يقصد بها قبائل البادية المتوحشة لان الدين
 وان كان في حد ذاته سبباً لاجتماع القلوب ووحدة الكلمة وتخفيف
 التنافس الا انه لا يمكن ان يقال عن العرب بخصوصهم كلمة انها لا
 يمكن ان يحصل لها ملك ولا سياسة الا من طريق الدين . فالعرب
 كغيرهم من الامم لا شيء يمنعهم من الانقياد الى السياسة الاجتماعية
 اذا تربوا عليها ولو لم يكن لهم وازع ديني فالحكم عليهم بعدم القبلية
 المطبقة للانقياد والطاعة كانهم امة ذات طبيعة خاصة مخالفة للبشر
 هو حكم حائر ولا يروهان عليه بل في التاريخ براهين كثيرة على بطلانه .
 فالامم المتحضرة في العالم كله كانت قبل الحضارة ائماً بدوية لان
 البداوة هي الاصل كما يقرر ابن خلدون نفسه فما الذي يمنع العرب
 بعد بداوتهم ان يقدروا كذلك الامم على الحضارة وهذه امم اوربا
 الحامية كانت قبائل متوحشة اجتاحت اوربا واستقرت فيها بعد ان عاثت
 فيها فساداً وتخريباً ثم تحضرت وبلغت الذروة في اجتماعها وحضرتها
 مما هو الشيء الذي يمنع العرب ان يصيروا للمثل ما صارت اليه تلك
 الامم التي كانت اكثر وحشية وهيجية من العرب ؟؟

آراؤه في مباحث الفلسفة الاخرى

ولابن خلدون آراء قيمة في جميع مباحث الفلسفة الاخرى ولا سيما في مبحث المعرفة تجدها في مطاوي كلامه عن علم المنطق وعلم الكلام وهي تكاد تطابق مطابقة حرفية ما قاله الفلاسفة المحدثون عن الافكار القطرية وعن عجز العقل عن ادراك كنه الشيء، بذاته فضلا عن الامور التي هي وراء الحس من عالم الغيب .
وها اني اذكر لك رأيه في المعرفة لتقارن بين اقواله واقوال (كانت) شيخ الفلاسفة المحدثين .

رأيه في المعرفة :

يقول ابن خلدون ان الاصل في الادراك انما هو المحسوسات بالحواس الخمس . وجميع الحيوانات مشتركة في الادراك من الناطق وغيره وانما يتميز الانسان عنها بادراك الكليات . وبعد ان يذكر نفس الاقوال التي ذكرها افلاطون وارسطو عن كيفية تكوين الافكار الكلية عن الجنس والنوع وكيفية ترقى الفكر بالتجريد يقول : ان تصورات الفكر مهما ردت الى تصورات سابقة آتية من عالم الحس فليس كل ما يقع في النفس من التصورات يعرف سببه اذ لا يطلع احد على مبادئ الامور النفسانية وعلى ترتيبها وانما هي اشياء ياقبها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً . والانسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها ، وانما يحيط العلماء في الغالب بالاسباب التي هي طبيعية ظاهرة . ويرى ابن خلدون ان العقل عاجز عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وفي ذلك يقول : ولا تثقن

بما يزعم لك الفكر من انه مقتدر على الاحاطة بالكائنات واسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وستفه رأيك في ذلك واعلم ان الوجود عند كل مدرك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والامر في نفسه بخلاف ذلك والحق ورائه . ويقول في موضع آخر ما خلاصته : ان المطابقة بين النتائج الذهنية التي نستخرجها بالحدود والاقية وبين ما في الخارج غير يقيني لان تلك الاحكام ذهنية كلية عامة والموجودات الخارجية متشخصة بموادها ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي .. واما الموجودات التي وراء الحس فان ذواتها بجهولة رأسا ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها لان تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية انما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ...

فتأمل هذا الكلام وقارن بينه وبين ما قاله (كانت) شيخ الفلاسفة المحدثين عن عجز عقولنا عن ادراك كنه الاشياء بذاتها وعجزها عن معرفة كنه ما وراء الحس تجد الرأيين متفقين اتفاقاً حرفياً .

« انتهى »

— اغلاط الطباعة —

المفحة	السطر	الرداب
٣٧	١٧	efficiente
٤٦	١٢	التي يجعل بها
٤٨	٤	ترى فيه
٦٤	٢	المقائد على اصول النظر
٦٧	١٠	من حسن وبيع
٦٩	٨	ثواب الله فضل
٧٥	١٠	واحد منهم
٨٢	٢	من تركيب إلى تركيب
٨٨	١٩	حي بن يقظان
٩٠	١	عما ذكره (كنت)
٩٠	١٧	لأنه لا ينبغي أن نلتصق
٩٥	٢١ — ٢٢	حي بن يقظان
١٠٩	١٨	حفظوا وإقبال
١١٤	١٦	فاني شاكر
١١٦	٢١	تخافت الأشياء
١٣٤	١	مثلا إلا على
١٥٦	١	يعلمه ولا يشرك
١٥٧	١٩	أحدهما إياك أشد
١٨٣	١٤	والقراآت وعلاوم الحديث
١٩٤	١٩	وذهبت
٢٠٢	٤	بالفقر

فهرس

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٥٤	الافلاطونية الحديثة	١	كلمة الناشر
٥٨	الفلسفة العربية		تصدير المؤلف عن سبب
٦١	علم الكلام	٢	وضع هذا الموجز
٦٣	المعتزلة والاشاعرة	٣	مباحث تهيدية
٧٠	الترجمة والمترجمون	٣	ما هي الفلسفة
٧٢	التصوف والصوفيون	٤	ما هي مباحث الفلسفة الكبرى
٧٦	العكندي	٦	المذاهب الفلسفية
٧٨	الفارابي		هل يوجد فلسفة عربية
٨٧	ابن سينا	٨	قائمة بذاتها
٩٨	اخوان الصفا	١٠	عرض سريع للفلسفة اليونانية
١٠٣	ابو العلاء المعري	٢٠	سقراط
١٢٢	الغزالي	٢٢	افلاطون
١٤٥	ابن طفيل	٣٠	ارسطو
١٦٠	ابن رشد	٤٨	الروافية
١٧٨	ابن خلدون	٥٣	الشكاك